VERBUM CARO

UNIVERSITY OF
NOTRE DAME

SEP 1 1960

HUMANITIES
LIBRARY

55

JEAN-JACQUES VON ALLMEN, L'autorité pastorale d'après les confessions de foi réformées 202

NIKOS A. NISSIOTIS, Le sacerdoce charismatique, le laïcat et l'autorité pastorale.... 217

PRIÈRE POUR L'UNITÉ

DOM OLIVIER ROUSSEAU, Possession de la vérité et prière pour l'unité 241

PAUL EVDOKIMOV, L'Esprit saint et la prière pour l'unité 250

MAX THURIAN, Conversion spirituelle et prière pour l'unité 265

Bibliographie 287

Ouvrages reçus 295

DELACHAUX ET NIESTLÉ

1960

PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS DU FONDS NATIONAL SUISSE DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

VERBUM CARO

Revue théologique et ecclésiastique

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE JEAN-LOUIS LEUBA

Rédaction

COMMUNAUTÉ DE TAIZÉ

Responsables

ROGER SCHUTZ, MAX THURIAN, FRANÇOIS STOOP, JOEL CHARGUÉRAUD, PIERRE-YVES EMERY

Rédacteur-Administrateur :

GÉRARD HUNI, Communauté de Taizé (S et L), France.

Les articles écrits par les frères de Taizé sont des travaux de recherche qui n'engagent pas la Communauté.

Dans les prochains numéros :

G. BAVAUD, *Les rapports de la grâce et du libre arbitre.*

P.-Y. EMERY, *La méditation de l'Ecriture.*

P. L'HUILLIER, *Théologie de l'Epiclèse.*

PH. REYMOND, *L'amour de Dieu dans le don de la loi.*

Abonnements

1) VERBUM CARO, *revue trimestrielle*, publie chaque année un volume constitué par quatre numéros.

2) Souscrire un abonnement d'un an équivaut à recevoir le volume complet de l'année pour laquelle on s'abonne. L'abonnement part donc obligatoirement du premier numéro de l'année. On peut s'abonner à toute époque de l'année.

3) Le réabonnement des abonnés de l'année précédente est automatique, à moins que ceux-ci ne dénoncent explicitement leur abonnement.

4) Un rappel est envoyé, après l'expédition du second numéro de l'année en cours, aux abonnés de l'année précédente qui, sans avoir dénoncé leur abonnement, n'ont pas encore réglé leur réabonnement. Ils ont alors le choix soit de régler, en se désabonnant, les deux numéros reçus, soit de renouveler leur abonnement en en versant le montant. Les frais de rappel sont à leur charge.

Tarifs

SUISSE :	Fr. 11.50 (ecclésiastiques et étudiants en théologie : Fr. 9). C. C. P. : Verbum Caro, revue théologique et ecclésiastique, IV 6057, Neuchâtel. Numéro isolé : Fr. 3.
FRANCE :	N.Fr. 11.50 (ecclésiastiques et étudiants en théologie : N.Fr. 7.50). C. C. P. : Revue Verbum Caro, Taizé-Communauté (Saône et Loire), 745-22, Lyon. Numéro isolé : N.Fr. 3.
AUTRES PAYS :	N.Fr. 12 par chèque ou mandat international à Verbum Caro, Taizé-Communauté (Saône et Loire), France (ecclésiastiques et étudiants en théologie : N.Fr. 9. Cet abonnement peut être souscrit par l'intermédiaire du *service des abonnements-poste internationaux* en Allemagne Occidentale, Belgique, Danemark, Finlande, Italie, Luxembourg, Norvège, Pays-Bas, Portugal et Suède. S'adresser au bureau de poste de sa localité).

Abonnement d'entraide : 20 Fr. s. — 20 N.Fr. fr.

La collection des treize premières années (1947-1959) peut être obtenue au prix global de 65 Fr. s. ou 65 N.Fr. fr.

Librairies dépositaires

SUISSE :	Librairie Delachaux et Niestlé, 4 rue de l'Hôpital, Neuchâtel.
FRANCE :	Librairie Protestante, 140 boulevard Saint-Germain, Paris 6e.
BELGIQUE :	Les Semailles, Centrale du livre, 7 rue d'Ecosse, Bruxelles.
PAYS-BAS :	Librairie Meulenhoff, Beulingstraat 2-4, Amsterdam.
ITALIE :	Libreria di Cultura Religiosa, 32 piazza Cavour, Rome.
GRANDE-BRETAGNE :	Librairie B.H. Blackwell Ltd., 48-51 Broad Street, Oxford.

Verbum Caro

VOLUME XIV (N° 55)

Autorité pastorale, prière pour l'unité, deux sujets rassemblent les articles de ce numéro. Le Professeur J.J. von Allmen, de Neuchâtel, et le Docteur N. A. Nissiotis, directeur adjoint de l'Institut œcuménique de Bossey, abordent un nouvel aspect du problème du ministère qui nous occupe depuis plusieurs années : l'autorité pastorale d'après la tradition réformée primitive, l'autorité pastorale d'après la tradition orthodoxe comprise dans les catégories de notre temps et dans la conjoncture œcuménique.

La prière pour l'unité a été le sujet d'une consultation à l'Institut œcuménique de Bossey, et nous donnons ici deux des exposés présentés alors : le rapport entre la certitude dogmatique et la prière pour l'unité, par Dom O. Rousseau, de Chevetogne, directeur de la revue Irenikon, *le rapport entre le Saint-Esprit et la prière pour l'unité, par le Professeur P. Evdokimov, bien connu de nos lecteurs par ses contributions sur l'orthodoxie. Pour compléter le triptyque, il fallait un texte protestant : conversion spirituelle et prière pour l'unité. Un catholique-romain, deux orthodoxes, grec et russe, deux réformés : notre revue reste le lieu d'une rencontre œcuménique fraternelle, où, sans favoriser la confusion, mais sans non plus prendre notre parti de la division, nous voulons marcher à la lumière les uns des autres, sous la lumière de l'Esprit, vers l'unité visible des chrétiens.*

L'autorité pastorale d'après les confessions de foi réformées

Pour informer et orienter les contributions que l'Eglise réformée d'aujourd'hui doit apporter à l'examen du problème du ministère, il n'est pas inutile de revenir aux écrits dans lesquels la Réforme a fixé ce qu'elle croyait et ce qu'elle voulait, aux confessions de foi et aux disciplines ecclésiastiques du XVIe siècle. Certes, dans la plupart des Eglises réformées, elles n'ont plus cette valeur de norme seconde qu'elles avaient jusqu'au milieu du XIXe siècle. Il n'empêche que sans elles, la formulation de la foi réformée n'est pas imaginable.

Dans l'ensemble, ces confessions et ces disciplines sont assez congruentes pour qu'il soit possible de ne pas les utiliser toutes, du moins pour un travail comme celui-ci, qui n'a qu'une valeur d'information ou de rappel [1]. C'est pourquoi, dans les pages qui suivent, on renverra surtout à la *Confession de foi de 1559*, dite *de la Rochelle* (et à la *Discipline* qui l'accompagne [2]) et à la *Confession helvétique postérieure* de 1563/66 [3].

Il n'est pas question ici de prendre position. Il s'agit seulement de lire les textes qui se rapportent à l'autorité pastorale. Mais peut-être n'est-il pas inutile, en guise de préambule, de rappeler brièvement comment se présente le ministère pour l'Eglise réformée [4].

Pour les réformés, il y a en somme deux sortes de ministres, les *ministri docentes* et les *ministri ministrantes* [5]. Les premiers sont pasteurs et docteurs : les pasteurs chargés de prêcher la Parole de Dieu, d'administrer les sacrements, d'intercéder auprès de Dieu pour tous les besoins de leurs troupeaux, de conduire ces troupeaux et d'y exercer la discipline ; les docteurs chargés de veiller à la pureté de la

[1] Dans un ouvrage sur *Le ministère selon la foi réformée*, j'espère proposer bientôt un examen plus complet des chapitres que les écrits symboliques consacrent au ministère.

[2] Cf. W. NIESEL, *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, München s. d. (1938), p. 65-79.

[3] Cf. W. NIESEL, *ibid.*, p. 219-275. Traduction française de 1566, introduction et notes par J. Couvoisier, Neuchâtel-Paris 1944. (C'est cette traduction qui est citée d'ordinaire dans les pages qui suivent).

[4] Pour éviter trop de circonlocutions, quand, dans la suite, on parle de foi réformée, de doctrine réformée, d'Eglise réformée, il s'agit de la foi, de la doctrine, de l'Eglise attestées par les écrits symboliques réformés du XVIe s.

[5] Cette distinction est faite par H. HEPPE, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche, dargestellt und aus den Quellen belegt*, Neukirchen 1935, p. 530.

doctrine et d'enseigner en particulier les candidats au saint ministère. Quant aux *ministri ministrantes*, ce sont ceux qui forment autour du pasteur le collège presbytéral, à savoir les anciens et les diacres, les premiers étant chargés d'aider les pasteurs en particulier dans le gouvernement de l'Eglise et le maintien de sa discipline, les seconds étant chargés de les aider dans l'administration des biens d'Eglise et des deniers des pauvres, parfois aussi dans leur tâche catéchétique. Nous trouvons donc quatre ministères : celui des pasteurs, des anciens et des diacres, auxquels s'ajoute ordinairement (mais pas toujours [6]) celui des docteurs. Il y a là, de toute évidence, un essai de restaurer le triple ministère de l'Eglise ancienne — celui des évêques, des presbytres et des diacres — avec, souvent, l'adjonction du ministère doctoral. Ce n'est pas le lieu de chercher les raisons de cette adjonction : vient-elle de la nécessité d'assurer la relève pastorale par des académies théologiques, ou de la tendance assez intellectualiste de la Réforme calvinienne [7] ?

Parmi ces trois ou quatre ministères, il y en a un qui est essentiel à l'Eglise : c'est le ministère du pasteur. C'est tellement vrai qu'il est le seul que reconnaît sans hésiter la *Confession helvétique postérieure* (qui se rattache à la Réforme suisse-allemande plutôt que genevoise ou française) [8]. Dans la suite, c'est de ce seul ministère pastoral que nous parlerons. On notera à ce propos le choix du terme *pasteur*. Le titre à donner au ministre ordinaire du Christ dans l'Eglise a provoqué quelque hésitation au début de la Réforme. On a parlé d'évêque, on a parlé de prêtre = presbytre. La Réforme, en effet, se rattache à la tradition qui refuse de faire entre presbytre et évêque une différence qui dépasse le souci de l'organisation de l'Eglise. Pour couper court aux hésitations « hiérarchiques » à l'intérieur des ministères de la Parole, des sacrements et de la discipline, la Réforme a finalement opté pour un titre nouveau, celui de pasteur. Ce titre est reconnu à tous ceux qui exercent le ministère essentiel. Ceci n'a d'ailleurs pas empêché la Réforme, dans ses débuts tout au moins, d'admettre sans hésiter que l'organisation de l'Eglise peut rendre souhaitable divers degrés à l'intérieur de l'ordre des pasteurs [9].

[6] L'article 29 de la *Confession de la Rochelle* mentionne seulement les pasteurs, les surveillants et les diacres, *op. cit.*, p. 73.

[7] Le ministère des docteurs est inférieur à celui des pasteurs. En effet, si les docteurs ne sont pas ordonnés au pastorat, ils ne peuvent ni prêcher ni administrer les sacrements.

[8] L'examen détaillé du chapitre 18 de la *Confession helvétique postérieure* (éd. latine *apud* W. NIESEL, *op. cit.*, p. 253 ss ; traduction française de 1566, p. 101 ss) montre — ne serait-ce que par le fait que les diacres se trouvent rangés parmi les ministères inventés par les papistes — que les évêques, presbytres, pasteurs et docteurs sont des titres divers pour désigner un seul ministère.

[9] Il y aurait ici une foule de problèmes à examiner. Pour les résoudre il faudrait quitter la doctrine du ministère pour scruter celle de l'Eglise, pour déterminer en particulier la différence que la Réforme fait entre Eglise et paroisse. On a en effet l'impression que, là du moins où elle a pu s'établir, la Réforme a adopté, au plan ecclésiologique, la différence traditionnelle entre Eglise et paroisse, mais qu'elle n'a pas sanctionné cette différence au plan du ministère : il n'y a en somme pas d'évêques d'Eglise (ils sont remplacés par des classes ou des synodes), mais il y a autant d'évêques qu'il y a de

En parlant ici de l'autorité pastorale dans la pensée de l'Eglise réformée, nous parlerons donc de l'autorité d'un pasteur-évêque de paroisse telle que l'entendent la *Confession de la Rochelle* et la *Confession helvétique postérieure*. Nous examinerons tour à tour ce qu'elles disent de l'origine de cette autorité, de sa légitimation et de son exercice.

1. L'origine de l'autorité pastorale

D'une manière absolument unanime, les confessions du XVIe siècle affirment que le ministère a été institué par le Seigneur de l'Eglise. C'est donc de lui que les pasteurs reçoivent leur autorité :

« Nous croyons — dit la *Confession de la Rochelle*, à l'article 25 — que l'ordre de l'Eglise qui a esté establi en son authorité (celle de Jésus-Christ) doit estre sacré et inviolable » ; et elle ajoute à l'article 29 : « Quant est de la vraye Eglise, nous croyons qu'elle doit estre gouvernee selon la police que nostre Seigneur Jesus-Christ a establie : c'est qu'il y ait des Pasteurs, des Surveillans et Diacres »[10]. Et la *Confession helvétique postérieure* confirme : « L'origine des Ministres et leur institution est tresancienne, establie de Dieu mesme, et non point par quelque nouvelle ordonnance inventee des hommes »[11].

C'est pourquoi les fidèles doivent « avoir esgard aux Ministres, non pas simplement comme estans Ministres : mais comme estans Ministres de Dieu, par lesquels il ameine les hommes à salut »[12]. En effet, « l'Eglise ne peut consister, sinon qu'il y ait des pasteurs qui ayent charge d'enseigner, lesquels on doit honorer et escouter en reverence quand ils sont deuement appelés et exercent fidelement leur office », et, pour justifier bibliquement son affirmation, la *Confession de la Rochelle* renvoie à Mt. 10. 40 (« Qui vous reçoit me reçoit ; et qui me reçoit reçoit celui qui m'a envoyé ») et à Jn. 13. 20 (« En vérité, en vérité, je vous le dis, quiconque reçoit celui que j'ai envoyé me reçoit ; et quiconque me reçoit reçoit celui qui m'a envoyé »)[13].

A ce propos, il y a trois remarques à ajouter :

a) On a accusé, au XVIe siècle, les Eglises de la Réforme d'avoir méprisé ou aboli le ministère. Cette accusation est repoussée avec vigueur par tous les textes confessionnels. « Nous détestons tous fantastiques qui voudroyent bien en tant qu'en eux est, aneantir le ministere de la predication de la Parole et des Sacremens » dit la *Confession de la Rochelle*[14]. Et la *Confession helvétique* proteste de son côté : « Nous n'avons pas osté le ministere de l'Eglise, quand nous avons rejetté de l'Eglise de Christ la prestrise telle qu'elle est

paroisses. On "épiscopalisa" donc le ministère pastoral sans "ecclésialiser" les paroisses. Mais l'examen de ce problème — un des plus urgents en ecclésiologie réformée — ne nous concerne pas ici.

[10] *Op. cit.*, p. 72-73.
[11] *Op. cit.*, p. 101.
[12] *Ibid.*, p. 101. Texte latin : *...per quos Deus salutem hominum operatur.*
[13] *Op. cit.*, p. 72 (art. 25).
[14] *Ibid.*

en l'Eglise romaine *(sacerdotium papisticum)* »[15]. Les Eglises de la Réforme sont au contraire assurées d'avoir rétabli le vrai ministère évangélique. L'Eglise réformée du XVIe siècle se refuse absolument — et sa doctrine comme sa discipline montrent qu'elle le fait à bon droit — à être assimilée aux illuminés et aux sectaires.

b) Or le ministère qu'elle veut restaurer, ce n'est pas une mesure d'organisation humaine, c'est une institution du Christ. C'est pourquoi, et il vaut la peine de le souligner, l'origine de l'autorité du ministère n'est pas dans l'Eglise, mais en Christ. Le ministère ne naît pas de l'Eglise ; il n'est pas une organisation, une rationalisation du sacerdoce universel : il est reçu de la part du Seigneur. Aussi la *Confession helvétique postérieure*, dans un texte pourtant clair qu'on oublie trop facilement, insiste sur la différence entre le ministère et le sacerdoce : « Au reste les Apostres de Christ, appellent tous ceux qui croyent en Jesus Christ, Prestres, non point pour raison du ministere ; mais à cause que tous fideles estans faits par Christ Rois Prestres ou Sacrificateurs, peuvent aussi offrir à Dieu sacrifices spirituels. *Ce sont donc choses grandement diverses et differentes, que la prestrise et le ministere. Car la prestrise, comme nous venons de dire, est commune à tous Chrestiens, mais non pas le ministere* »[16]. Nous verrons tout à l'heure que cette distinction très nette entre ministère et sacerdoce universel, cette fondation du ministère dans l'institution du Christ et non dans la vie de l'Eglise, ne signifie pas que l'Eglise n'ait rien à dire dans l'octroi du ministère. Mais ce n'est pas elle qui le fonde ; ce n'est donc pas d'elle qu'il tire son autorité. Il faut que le ministre, au nom de son Seigneur, puisse faire face à l'Eglise[17].

c) Il faut ajouter que l'insistance des Réformés sur le fondement christologique plutôt qu'ecclésiologique du ministère pastoral et de son autorité leur fournissait un argument majeur contre le système papal, ou du moins contre la manière dont ce système se présentait dans l'opinion courante d'alors. S'ils n'avaient vu dans le ministère qu'une mesure interne d'organisation de l'Eglise, ils auraient pu comprendre la papauté comme un élément du *bene esse* de l'Eglise. Mais à propos du ministère, ils ne veulent pas, d'abord, se placer sur le terrain du *bene esse*. Le ministère, pour eux, concerne avant tout l'*esse* de l'Eglise. C'est pourquoi il doit demeurer fidèle à l'institution du Christ. Or, à leurs yeux, la papauté se présente comme nécessaire à l'*esse* de l'Eglise, et c'est ce qu'ils ne peuvent supporter, parce qu'ils y voient une innovation évidente par rapport à l'Eglise apostolique. Cela ne les empêche pas, au début du moins, d'admettre volontiers une certaine hiérarchie, et même une hiérarchie certaine, au sein du ministère pastoral. Je pense à l'approbation admirative de Calvin pour l'organisation de l'Eglise ancienne[18]. Je pense aussi à ce que Théodore

[15] *Op. cit.*, p. 105.
[16] *Op. cit.*, p. 105.
[17] Il est intéressant de noter que jamais aucun texte biblique sur le sacerdoce universel n'est utilisé pour parler, expliquer ou fonder le ministère (cf. W. NIESEL, *op. cit.*, registre).
[18] *Institution* IV, 4, 4.

de Bèze remarque dans la *Confession de foi du chrétien* : « Bien que la puissance de tous les pasteurs entre eux soit égale, puisqu'ils ont tous une même charge, il est toutefois nécessaire que chaque compagnie soit gouvernée par un certain ordre. Ainsi, nous voyons qu'à Jérusalem saint Pierre fut le porte-parole dans l'assemblée des apôtres. Mais il ne s'ensuit pas ce que certains veulent en conclure : qu'il faille distinguer l'office d'apôtre, en saint Pierre, d'avec la charge de ses compagnons, comme s'il avait été le prince par dessus les apôtres, ou un chef d'Eglise. Car, les apôtres étant assemblés, s'il était, quand c'était nécessaire, le porte-parole de ses compagnons, c'était seulement pour maintenir un certain ordre » [19]. Mais les réformés s'arrêtent là : c'est en Christ que s'origine le ministère pastoral, ce n'est pas dans un vicaire unique qui, à leurs yeux, ne pourrait être qu'un usurpateur. En pratique ils admettront donc, sans trop sourciller, que pour des raisons évidentes d'unité et d'efficacité, le ministère pastoral s'organise selon des responsabilités différenciées ; mais à la condition que cela ne porte atteinte d'aucune manière à leur foi, selon laquelle la fidélité à l'Ecriture sainte veut que « tous vrais Pasteurs en quelque lieu qu'ils soyent » aient « mesme authorité et egale puissance sous un seul chef, seul souverain et seul universel Evesque Jesus Christ » [20].

2. La légitimation de l'autorité pastorale

Nous avons, ici, surtout cinq points à examiner : cette autorité peut être octroyée d'une manière extraordinaire par le Christ seul ; pourtant, dans la règle, une légitimation ecclésiale de cette autorité est nécessaire ; légitimation qui est soumise à certaines conditions ; encore que les réformés soient nettement antidonatistes, ils reconnaissent pourtant, avec toute la tradition, que, dans certaines conditions, l'autorité pastorale peut être retirée à un homme qui n'en est plus digne.

a) « Nous croyons — dit la *Confession de la Rochelle* à l'article 31 — que nul se doit ingerer de son authorité propre pour gouverner l'Eglise : mais que cela se doit faire par election, entant qu'il est possible, et que Dieu le permet : laquelle exception nous adioustons notamment, pource qu'il a fallu quelques fois, et mesmes de nostre temps (auquel l'estat de l'Eglise estoit interrompu) que Dieu ait suscité gens d'une façon extraordinaire, pour dresser l'Eglise de nouveau, qui estoit en ruine et desolation » [21]. A Sadolet qui l'accusait d'avoir renversé l'ordre de l'Eglise et d'avoir créé un schisme, Calvin se présente comme un homme « lequel voyant les soudards (c'est-à-dire les soldats) epars et et ecartés, vaguant çà et là et délaissant leurs rangs, élève l'enseigne du capitaine, et les rappelle et remet en leur ordre » [22] : il est intervenu

[19] Réédité dans *La Revue Réformée*, tome VI, No 23-24 = No 3-4, 1955, p. 121.
[20] *Confession de la Rochelle*, art. 30, *op. cit.*, p. 73.
[21] *Op. cit.*, p. 73.
[22] Cf. *Trois Traités*, Paris 1934, p. 83 ; cf. encore H. Heppe, *op. cit.*, p. 530.

d'une manière extraordinaire, parce qu'il le fallait pour tirer l'Eglise de son marasme. Ceci est très important pour attester que les Réformateurs se voulaient réformateurs de l'unique Eglise sainte, catholique et apostolique, et qu'ils ne sont ni des schismatiques, ni des hérétiques, ni des fondateurs d'une nouvelle Eglise. Tout à la marge, l'Eglise réformée admet donc, en raison même du fait que le ministère tire son autorité non de l'Eglise mais du Christ, qu'il peut y avoir des ministères dont l'autorité est légitimée directement par le Seigneur, sans passer par l'Eglise [23].

b) Mais cette exception rarissime admise, l'article de la *Confession de la Rochelle* poursuit : « Mais quoy qu'il en soit, nous croyons qu'il se faut tousiours conformer à ceste reigle, Que tous Pasteurs, Surveillans et Diacres ayent tesmoignage d'estre appelés à leur office » [24]. Il vaudrait la peine de montrer une fois le combat têtu et véritablement acharné que l'Eglise réformée, à ses débuts, a mené pour faire respecter la nécessaire légitimation du ministère, pour lutter contre toute usurpation de ministère, et donc pour limiter à l'extrême toute tendance anarchique. Le fait qu'il ait fallu à l'Eglise des Réformateurs est, aux yeux du XVIe siècle, absolument exceptionnel, et ne donne aucun droit à trancher à tout moment du ministre envoyé directement par le Seigneur. Les hommes d'Eglise du XVIe siècle étaient tout sauf des illuminés et des agités. Dans la règle, et cette règle est très ferme, il faut donc que les pasteurs puissent attester la légitimité de leur autorité. La *Confession helvétique postérieure* affirme que « nul ne doit usurper l'honneur du ministre Ecclesiastique : c'est à dire le ravir à soy ni par achapt, ni par d'autres prattiques, ni de sa propre volonté s'ingerer à l'exercer » [25], et elle condamne sans hésiter « tous ceux qui courent d'eux-mesmes sans avoir esté esleus, envoyez ni ordonnez » [26].

c) Quelles sont les conditions ordinaires qui légitiment l'autorité pastorale ? Ecoutons, avant d'entrer dans les détails, la manière dont Calvin résume la position que l'on retrouve, en général, dans les écrits symboliques réformés : la vocation « gist en quatre points : c'est que nous sçachions quels doyvent estre les ministres qu'on eslit, comment on les doit eslire, qui sont ceux qui ont le droit d'election, et avec quelle cérémonie on les doit introduire en leur charge ». Et Calvin ajoute, en précisant : « Je parle seulement de la vocation extérieure, laquelle appartient à l'ordre de l'Eglise : me taisant de la vocation secrète, de laquelle un chacun ministre doit avoir tesmoignage en sa

[23] Ce qui apparente les Réformateurs aux Apôtres, qui eux aussi ont été choisis directement par le Christ ; mais ce qui fait planer alors sur la Réforme une menace évidente de pentecôtisme (la Réforme devenant ainsi une nouvelle Pentecôte).

[24] *Op. cit.*, p. 73. On notera que si ni Calvin, ni Farel n'ont, semble-t-il, été ordonnés, c'est à cause du caractère exceptionnel de leur ministère. C'est probablement pour cette raison aussi que Farel n'a jamais accepté d'être doyen de la Vénérable Classe de Neuchâtel.

[25] *Op. cit.*, p. 104.

[26] *Ibid.*, p. 105.

conscience devant Dieu, et dont les hommes ne peuvent estre tesmoins »[27].

1. La première condition est donc celle d'un examen. Encore qu'au début de la Réforme, les Eglises aient beaucoup souffert du manque de ministres (il y avait par exemple, tout au début de la Réforme écossaise, treize ministres seulement pour mille paroisses[28]), cette condition a été respectée avec sévérité. « Qu'on n'eslise point à la volee le premier rencontré, mais des hommes propres et excellens en erudition des sainctes Escritures, douez d'eloquence vrayement Chrestienne, de prudence simple et non rusee, et finalement aussi de modestie et honnesteté de vie »[29]. Il faut que l'Eglise ait des garanties sur la dignité et les capacités de ceux auxquels elle reconnait la vocation au saint ministère. Le barême de ces garanties peut varier, en particulier en ce qui concerne « l'erudition des sainctes Escritures », et donc la connaissance des langues sacrées. A ce propos la *Confession helvétique postérieure* note : « nous condamnons... les ministres ignorans, et ausquels defaillent les dons necessaires à un Pasteur. Cependant, nous confessons qu'en l'ancienne Eglise la simplicité non nuisible d'aucuns pasteurs a plus profité à l'Eglise, que l'erudition et science diverse, exquise et delicate : mais un peu trop enflee d'aucuns »[30]. Mais dans l'ensemble, aussi bien pour la capacité que pour la dignité, l'Eglise réformée était sévère. D'ailleurs, les candidats au ministère le savaient, puisqu'en entrant dans le ministère, ils en acceptaient la discipline qui était très stricte : ils acceptaient en particulier de se soumettre à la censure fraternelle, tant doctrinale que morale, qui se faisait régulièrement dans les assemblées des Classes et des synodes.

2. La seconde condition concerne l'esprit dans lequel on doit légitimer le ministère, le « comment » de l'élection dont parle Calvin : « Ce mot que nous avons mis, comment il les faut eslire, ne se doit rapporter à la céremonie, mais à la révérence et solicitude de laquelle on doit user en faisant telle election. A quoi appartiennent les jusnes et prieres que sainct Luc dit que les fidèles faisoyent, ayans à creer des Prestres. Car pource qu'ils sçavoyent bien que c'estoit une chose de fort grande importance, ils n'osoyent rien attenter sinon avec grande crainte, en pensant bien à ce qu'ils avoyent à faire. Principalement ils faisoyent leur devoir de prier Dieu pour demander l'esprit de conseil et de discretion »[31]. C'est ce que la *Confession helvétique* appelle ne pas élire « à la volée », traduisant ainsi le *eligantur religiose* de l'original de Bullinger. Si je rapporte cette seconde condition, c'est pour montrer que pour les Réformés, l'octroi de l'autorité pastorale n'est pas une mesure interne d'organisation, la nomination d'un fonctionnaire ecclésiastique, mais un événement que Calvin ne craint pas d'appeler sacramentel.

[27] *Op. cit.*, IV, 3, 11.
[28] Cf. J.L. AINSLIE, *The Doctrines of Ministerial Order in the Reformed Churches of the 16th and 17th centuries*, Edinburgh 1940, p. 139.
[29] *Confession helvétique postérieure*, p. 105.
[30] *Op. cit.*, p. 105.
[31] *Op. cit.*, IV, 3, 12.

3. Pour être légitimé comme ministre, il faut ensuite être élu par une congrégation, par une Eglise. Sans cette élection, sans cette approbation du peuple de l'Eglise au milieu duquel il doit s'exercer, un ministère n'est pas légitime. « Il faut donc, dit la *Confession helvétique postérieure*, que les Ministres soyent appelez et esleus par election Ecclesiastique et legitime : c'est à dire que l'Eglise les eslise, ou ceux qui sont deputez par icelle par bon ordre, sans tumulte, contention ne sedition » [32]. Et la *Discipline* de 1559 décide, à l'article 6, « Que les Ministres seront esleus au Consistoire par les anciens et Diacres : et seront presentés au peuple, pour lequel ils seront ordonnés : et s'il y a opposition ce sera au Consistoire de la iuger... » [33]. L'élection doit donc se faire soit directement, soit indirectement par l'assemblée des chrétiens qui auront tel ministre pour pasteur ; mais cette élection est indispensable pour légitimer l'autorité pastorale. Pour recevoir un homme comme ministre et envoyé du Christ, il faut qu'une Eglise l'ait reconnu pour tel. Nous mentionnons en passant que nous n'avons pas rencontré, à ce propos, l'idée explicite que cette élection est nécessaire parce que tel ministre non seulement représente le Christ auprès de telle paroisse, mais parce qu'il représente aussi telle paroisse devant le Seigneur, devant les autres paroisses et devant le monde.

4. Enfin, dernière condition qui légitime l'autorité pastorale : l'ordination. « Et que ceux qui ont esté esleus soyent mis en possession du ministere par les Anciens, avec prieres publiques et imposition des mains », dit la *Confession helvétique postérieure* [34]. Et la *Discipline* de 1559 dit de même, à l'article 8 : « Et sera l'Election confirmee par prieres, et par imposition des mains des Ministres, sans toutesfois aucune superstition » [35]. Il y a ici un certain nombre de remarques à faire. — Tout d'abord concernant ceux qui ordonnent. Ce sont des ministres, c'est-à-dire des pasteurs, d'après la *Discipline* de 1559 ; ce sont des anciens d'après la *Confession helvétique postérieure*. Mais ces anciens ne sont pas des conseillers presbytéraux, ce ne sont pas des *presbyteri*, ce sont des *seniores*. Ce terme ne se trouve qu'une fois ailleurs dans la *Confession helvétique postérieure* [36]. Selon toute évidence, il s'agit de pasteurs, soit de pasteurs qui sont depuis longtemps dans le ministère, soit plutôt de doyens de districts, de représentants officiels du corps pastoral. Sauf en Grande-Bretagne — et encore, semble-t-il, pour un temps seulement — des conseillers presbytéraux n'ont jamais été associés à l'acte même de l'ordination, qui était célébré soit par un seul ordinateur (dans ce cas c'était un homme qui, de par son ministère, représentait l'ensemble du clergé), soit par un ordinateur assisté de quelques autres pasteurs [37]. — Il faut remarquer

[32] *Op. cit.*, p. 104 s.
[33] *Apud* W. NIESEL, *op. cit.*, p. 76.
[34] *Op. cit.*, p. 105.
[35] *Op. cit.*, p. 76.
[36] Tout à la fin du chapitre 18, concernant la discipline du ministère. L'emploi, à cet endroit, de ce terme, prouve qu'il s'agit des présidents de synodes, et donc de pasteurs.
[37] Cf. AINSLIE, *op. cit.*, p. 155-190.

ensuite que cette imposition des mains doit se faire « sans aucune superstition ». Il y a eu, au début de la Réforme, quelque hésitation sur la nécessité de l'imposition des mains. Elle paraît avoir eu trois causes : d'abord une méfiance à l'égard des dangers d'un automatisme magique, une protestation contre l'opinion courante alors sur le ministère : il fallait marquer que le ministère était réformé ; ensuite, en Suisse allemande surtout, cette hésitation paraît avoir été dictée par les autorités politiques, qui faisaient pression sur l'Eglise pour que les ministres soient au service du magistrat chrétien. En 1538, par exemple, Calvin fait admettre à l'Eglise zurichoise la nécessité de l'imposition des mains : « Que dans la vocation des ministres l'ordre légitime soit observé ; que l'imposition des mains, qui doit appartenir aux ministres, ne soit pas supprimée par la puissance du magistrat : ce que les nôtres ont plus d'une fois essayé de faire » [38]. Enfin, cette hésitation est venue peut-être du fait que le nombre des prêtres qui ont accepté ou même provoqué la Réforme a été beaucoup plus grand qu'on ne l'imagine d'ordinaire, et qu'il n'était pas question de les réordonner. — Une troisième remarque : on trouve dans la tradition réformée, une certaine hésitation aussi sur l'ordre chronologique des rapports entre l'élection et l'ordination. Dans certaines Eglises on n'ordonne pas tant qu'il n'y a pas eu élection, dans d'autres on ordonne avant toute élection. Nous avons, là aussi (comme au sujet du nombre des ministres qui ordonnent), un signe qu'il y avait un certain flottement sur le caractère épiscopal ou presbytéral du ministère du pasteur [39].

d) L'autorité pastorale est légitimée, dans la règle, par une vocation interne secrète, et par une vocation externe, c'est-à-dire par une ordination et une élection. Elle n'est pas légitimée par l'attitude du pasteur lui-même. C'est pourquoi la *Confession helvétique* précise avec force : « Au reste, nous detestons icy l'erreur des Donatistes, qui jugent de l'efficace, et de la nullité, tant de la doctrine, que de l'administration des sacremens, selon la bonne ou mauvaise vie des Ministres. Car nous savons qu'on doit ouyr la voix de Christ, de la bouche mesme des mauvais Ministres... Nous n'ignorons pas aussi que les sacremens sont sanctifiez par l'ordonnance, et par la parole de Christ, et qu'ils sont pleins d'efficace aux fideles, combien qu'ils leur soyent offerts par des Ministres indignes » [40].

e) « Ceux qui sont esleus une fois au ministere de la Parole, doivent entendre qu'ils sont esleus pour estre ministres toute leur vie », dit l'article 12 de la *Discipline* de 1559 [41]. Et Calvin, parlant de l'ordina-

[38] Cité par AINSLIE, *op. cit.*, p. 183 (tiré de DOUMERGUE, *Calvin*, vol. 5, p. 106).

[39] Au XVIe siècle, il n'était pas nécessaire d'ajouter une cinquième condition, à savoir que le candidat au ministère doit être un homme, « veu que sainct Paul a debouté les femmes de tous offices Ecclesiastiques », comme le dit, sans la moindre nuance, la *Confession helvétique postérieure* (p. 120). C'est pourquoi, conformément à la pratique de l'Eglise ancienne, les réformés interdisaient par exemple aux sages-femmes de baptiser.

[40] *Op. cit.*, p. 111.

[41] *Op. cit.*, p. 76.

tion, ajoute : « Certes, c'est une chose utile, de magnifier au peuple la dignité du ministère par une telle cérémonie, et d'advertir par icelle mesme celuy qui est ordonné qu'il n'est plus à soy, mais qu'il est dédié au service de Dieu et de l'Eglise »[42]. La *Discipline* de 1559 remarque encore, à l'article 16 : « Quant à ceux qui, par vieillesse, maladie ou autre tel inconvenient seroyent rendus incapables d'administrer leur charge, l'honneur leur demeurera »[43]. On devient donc ministre pour la vie, et on en garde l'autorité jusqu'à sa mort. Pourtant, étant donné la discipline très sévère concernant le ministère, les ministres peuvent être déposés, et « il faut, dit la *Confession helvétique postérieure*, faire aux Synodes diligente inquisition de la doctrine et de la vie des Ministres : entre lesquels ceux qui pechent doivent estre repris des Anciens *(seniores)* et ramenez en la voye, s'ils veulent recevoir correction : ou deposez ou dechassez comme loups du troupeau du Seigneur, par les vrais pasteurs, s'ils sont incurables »[44], et la *Discipline* de 1559 se prononce dans le même sens[45]. Si c'est l'Eglise qui, par l'élection et l'ordination, reconnait l'autorité pastorale à un homme, c'est elle aussi qui peut lui retirer son autorité. Mais, en principe, cette autorité demeure dès l'ordination, et jusqu'à la mort. Les écrits symboliques, il est vrai, ne se prononcent pas sur le caractère indélébile de l'ordination. A notre connaissance pourtant, on ne réordonnait pas un ministre déposé qui, repenti, reprenait une charge pastorale, pas plus d'ailleurs qu'un ministre romain qui acceptait de travailler à la réforme de l'Eglise.

3. L'exercice de l'autorité

Dans ce dernier point, nous avons surtout deux choses à examiner. Il nous faut voir d'abord que l'autorité pastorale est limitée, il nous faut voir ensuite que, malgré cette limitation, il lui reste un vaste champ d'exercice.

a) Pour la foi réformée, l'autorité pastorale est limitée par la liberté de Dieu, par la seigneurie du Christ et par la présence d'autres ministres.

1. Commençons par une citation de la *Confession helvétique postérieure* : « Dieu a tousjours usé de Ministres et use encores aujourd'hui, et usera tant qu'il y aura Eglise en terre, pour se recueillir et establir une Eglise et la gouverner et conserver... Vray est que Dieu usant de sa puissance pourroit, sans aucun moyen *(immediate)*, se choisir une Eglise entre les hommes : mais il a mieux aimé traitter avec les hommes en se servant des hommes »[46]. Et de même, la *Confession de la Rochelle* affirme, à l'article 25 : « ... L'Eglise ne peut consister sinon qu'il y ait des pasteurs... Non pas que Dieu soit attaché à de

[42] *Inst.*, IV, 3, 16.
[43] *Op. cit.*, p. 77.
[44] *Op. cit.*, p. 111.
[45] *Op. cit.*, art. 15, 17, 18 et 19, p. 77.
[46] *Op. cit.*, p. 101.

telles aides, ou moyens inférieurs : mais pource qu'il luy plaist de nous entretenir sous telle bride »[47]. Dieu aurait donc pu se passer de ministres, mais il ne l'a pas voulu. Cette liberté de Dieu, mais aussi cette condescendance de Dieu, limitent l'autorité pastorale. Les pasteurs ne sont pas nécessaires à l'Eglise — comme diront les scolastiques réformés — *ex necessitate absoluta*, mais *ex necessitate hypothetica*[48].

2. L'autorité pastorale est limitée en second lieu, et d'une manière très précise, par la seigneurie du Christ. C'est-à-dire que la désobéissance des ministres au Christ disqualifie leur autorité. La *Confession helvétique postérieure*, après avoir souligné que la « Puissance de droict » *(Postestas juris)* sur le monde et l'Eglise n'appartient qu'au Christ seul[49], parle de la puissance des pasteurs dans les termes suivants : « Au reste, il y a une autre puissance *d'office*, ou ministeriale, qui est limitee par celuy qui use de pleine puissance, et qui est plustost service que puissance, comme un maistre donnera puissance à son despensier sur sa maison, et pour cest effect luy baillera les clefs pour introduire en la maison ou en exclurre ceux que son maistre veut estre introduis ou forclos d'icelle. Selon ceste puissance le Ministre, suivant son office, fait ce que le Seigneur luy a commandé de faire : et le Seigneur ratifie ce qu'il fait, et veut que le faict de son Ministre soit estimé et recognu pour le sien propre. Et à ceci se doivent rapporter ces sentences de l'Evangile : Je te donneray les clefs du royaume des cieux, et : Tout ce que vous lierez ou deslierez en terre, sera lié ou deslié ès cieux, item : Les pechez seront remis à tous ceux ausquels vous les aurez remis, et seront aussi retenus à tous ceux ausquels vous les aurez retenus.

Au reste, si le Ministre n'execute toutes choses, suivant le commandement de son Seigneur, ains outrepasse les limites de sa commission, il est certain que son Seigneur n'approuvera point ce qu'il aura fait. Parquoy la puissance Ecclesiastique des Ministres de l'Eglise est l'office de gouverner l'Eglise de Dieu : mais à telle condition qu'ils administreront toutes choses en l'Eglise, comme le Seigneur l'a ordonné par sa Parole : et en ce faisant les fideles reputent et advouent ce que les Ministres ont fait, comme si le Seigneur l'avoit fait luymesme. »[50]

On retrouve, sous d'autres termes, exactement la même doctrine dans la *Confession de la Rochelle*, qui rappelle aux fidèles qu'ils doivent « honorer et escouter en reverence » les ministres « quand ils sont deuement appelés et exercent fidelement leur office »[51] ; qui rappelle aussi que la vraie Eglise doit être gouvernée « selon la police que nostre Seigneur Jesus Christ a establie... afin que la pure doctrine ait son cours, que les vices soyent corrigés et reprimés : et que les pauvres et tous autres affligés soyent secourus en leurs necessités et

[47] *Op. cit.*, p. 72.
[48] Cf. Heppe, *op. cit.*, p. 529.
[49] Cf. aussi *Conf. helv. post.*, chap. 17, p. 96.
[50] *Op. cit.*, p. 107 s ; cf. aussi p. 106.
[51] Art. 25, *op. cit.*, p. 72.

que les assemblees se facent au nom de Dieu, esquelles grans et petis soyent edifiés »[52].

3. L'autorité pastorale est limitée enfin par l'existence des autres pasteurs. La *Confession de la Rochelle* affirme, à l'article 30 : « Nous croyons tous vraïs Pasteurs en quelque lieu qu'ils soyent, avoir mesme authorité et egale puissance sous un seul chef, seul souverain et seul universel Evesque Jesus Christ : et pour ceste cause que nulle Eglise ne doit pretendre aucune domination ou seigneurie sur l'autre »[53]. La *Confession helvétique postérieure* dit de même : « Une mesme et esgale puissance et charge est donnee à tous les Ministres en l'Eglise »[54]. Une fois encore, cela ne signifie pas que, pour le *bene esse* de l'Eglise, les Réformés répugnent à l'idée d'une certaine hiérarchie. Au contraire : « Pour tenir bon ordre, il y a tousjours eu quelqu'un de entre les Ministres qui a eu la charge d'appeler la compagnie, et en icelle proposer les choses qu'on vouloit mettre en deliberation : item, de recueillir les opinions des autres, et finalement empescher de tout son pouvoir qu'il n'y eust confusion »[55]. Mais cela signifie qu'aucun ministre chargé de prêcher l'évangile, d'administrer les sacrements et de gouverner l'Eglise, ne tire son autorité d'un autre ministre, n'est satellisé par rapport à un autre ministre, n'est légitimé par référence à un autre ministre. L'autorité et la légitimation de chaque ministre lui viennent du Christ lui-même. On retrouve donc ici l'antique idée selon laquelle les évêques[56], ceux qui remplissent dans l'Eglise le ministère essentiel, se trouvent tous, par rapport au Christ, sur un pied d'égalité, qu'ils ne fondent pas leur légitimation dans une référence à un évêque universel, car il n'y a pas d'évêque universel en dehors du Christ. Mais une fois encore, cette égalité n'empêche pas, au plan de l'efficacité, une certaine hiérarchie. La *Confession de la Rochelle*, en 1559, admet même qu'il y ait, dans l'Eglise, des « superintendans », des sortes d'archevêques, et il a fallu attendre le synode national de Gap, en 1603, pour expliquer ce terme d'une manière non hiérarchique : « Le mot Surintendant, y décida-t-on, ne se prend point pour aucune supériorité des Pasteurs les uns sur les autres, mais il se dit en général de tous ceux qui ont quelque charge dans l'Eglise »[57]. Notons encore que cette égalité des ministres entre eux ne concerne que les pasteurs ; elle ne concerne pas les rapports entre les pasteurs d'un côté, les anciens et les diacres de l'autre. Ceci se vérifie par les trois arguments suivants : les ministères secondaires ne sont pas réputés être conférés à vie[58] ; c'est d'office le

[52] Art. 29, p. 73.
[53] *Op. cit.*, p. 73 ; cf. aussi *Discipline de 1559*, p. 75.
[54] *Op. cit.*, p. 108.
[55] *Ibid.*
[56] Nous avons vu que, dans l'ensemble, la pensée réformée se rattache à la tradition qui ne fait pas de distinction d'ordre entre le presbytérat et l'épiscopat.
[57] *Apud* W. Niesel, *op. cit.*, p. 73, note 7.
[58] *Discipline de 1559*, art. 12 (p. 76), ne parle de cette ordination à vie que pour les ministres de la Parole, et l'art. 21 précise : « Et n'est l'office

ministre de la Parole qui préside ce que la *Discipline* de 1559 appelle le « Senat de l'Eglise », à savoir le collège où se retrouvent, avec le pasteur, les anciens et les diacres ; les diacres, qui participent à la liturgie, n'ont le droit ni de prêcher, ni d'administrer les sacrements [59]. Mais les textes que nous examinons ne disent pas en qui sont fondés ces ministères secondaires (d'ailleurs la *Confession helvétique postérieure* ne les prévoit même pas). L'égalité presbytérienne, pour la pensée réformée authentique, n'est donc pas une égalité entre tous les ministres faisant partie du « Sénat », ou collège presbytéral d'une paroisse, mais une égalité entre les seuls pasteurs.

b) Malgré cette triple limitation, l'autorité pastorale s'étend pourtant sur un vaste domaine, et elle doit y être reconnue par l'Eglise « en reverence » [60], et avec obéissance [61]. La *Confession de la Rochelle* — nous avons déjà cité ce texte — dit que les pasteurs ont autorité « afin que la pure doctrine ait son cours, que les vices soient corrigés et reprimés : et que les pauvres et tous autres affligés soyent secourus en leurs necessités et que les assemblees se facent au nom de Dieu, esquelles grans et petis soyent edifiés » [62]. Ils ont donc autorité pour annoncer et enseigner l'évangile, pour exercer la discipline et la cure d'âme, et pour présider les assemblées liturgiques. La *Confession helvétique postérieure* est plus explicite. Les ministres ont autorité parce que Dieu les emploie « pour se recueillir et establir une Eglise et la gouverner et conserver » ; par eux « il ameine les hommes à salut » [63]. Ils sont donc agents de l'histoire du salut ; ils sont « dispensateurs des secrets de Dieu » [64]. Et voici l'exposition de la charge des ministres, des points sur lesquels ils ont cette autorité ministériale dont nous avons parlé : « Les charges des Ministres sont diverses, lesquelles neantmoins plusieurs restreignent à deux tant seulement, sous lesquelles ils comprennent toutes les autres : assavoir la charge de la doctrine Evangelique de Christ et l'administration des Sacremens. Car c'est l'estat des Ministres d'assembler la saincte compagnie, pour exposer la parole de Dieu, et accommoder toute la doctrine à l'usage et utilité de l'Eglise, à celle fin que ce qui est enseigné profite aux auditeurs, et que les fideles en soyent edifiez. C'est, di-je, aux Ministres d'enseigner les ignorans : item d'exhorter et presser pour avancer en la voye du Seigneur les paresseux et tardifs : item, de consoler et confermer les pusillanimes et foibles de cœur, et les munir contre les diverses tentations de Satan : reprendre et redarguer ceux qui pechent, ramener en chemin les errans, redresser ceux qui sont trebuschez, redarguer et conveincre les contredisans, dechasser les loups du troupeau du Seigneur, reprendre avec gravité et prudence les mechancetez et les

des Anciens comme nous en usons à present, perpetuel» (p. 77), de même pour les Diacres, art. 23, *ibid.*

[59] *Ibid.*, p. 77, art. 23-24.

[60] *Confession de la Rochelle*, art. 25, *op. cit.*, p. 72.

[61] Cf. *Conf. helv. post.*, p. 104 (*parere*).

[62] Art. 29, *op. cit.*, p. 73.

[63] *Op. cit.*, p. 101.

[64] *Ibid.*, p. 106.

meschans, sans fermer les yeux aux vices et malefices. Leur office est aussi d'administrer les Sacremens, de recommander le vray usage d'iceux et preparer un chacun par saine doctrine à les recevoir, d'entretenir aussi les fideles en saincte unité et empescher les schismes, catechiser et instruire les ignorans, recommander à l'Eglise la necessité des povres, visiter les malades et ceux qui sont assaillis de diverses tentations, les instruire et les retenir en la voye de vie : et semblablement donner ordre que les prieres publiques en temps de necessité se facent avec le jusne ou saincte abstinence : et procurer finalement, avec grand soin et diligence tout ce qui appartient à la tranquillité, paix et salut des Eglises »[65]. Voilà en quoi, d'après la foi réformée, s'exerce l'autorité pastorale. En un mot, il s'agit que les pasteurs gardent dans le salut ceux que Dieu leur confie. Mais pour une tâche aussi énorme, une responsabilité aussi grande, deux choses sont nécessaires, que signale, à la suite, la *Confession helvétique postérieure* : d'une part un constant ravitaillement des pasteurs eux-mêmes, par la prière et la lecture des saintes Ecritures ; d'autre part une discipline de vie extrêmement ferme, avec l'humble consentement de se soumettre à la censure fraternelle, tant doctrinale que morale, des autres pasteurs.

*
* *

Si nous essayons maintenant de résumer la manière dont l'Eglise réformée entend l'autorité pastorale, nous pouvons dire ceci : l'autorité des pasteurs vient du fait que leur ministère a été institué par le Christ lui-même. C'est pourquoi les pasteurs n'ont à avoir aucun complexe à l'exercer.

Mais cette autorité s'exerce dans l'Eglise. Il faut donc — sauf dans des cas tout à fait exceptionnels — qu'elle soit reconnue par l'Eglise pour pouvoir être exercée avec légitimité. Si cette légitimation ecclésiastique est nécessaire au ministère, ce n'est cependant pas en elle que réside le fondement de l'autorité. L'Eglise ne fait pas des ministres, elle les reconnait.

Cette autorité est limitée : d'abord parce que Dieu aurait pu se passer du ministère, ensuite parce que ce n'est pas le ministre du Christ, mais le Christ qui est Seigneur de l'Eglise, enfin parce que cette autorité est également partagée entre tous les ministres. Mais malgré cette triple limitation, l'autorité pastorale s'étend sur un champ immense, puisque, grâce à elle, les pasteurs sont chargés par le Seigneur de maintenir son Eglise dans le salut.

Il est clair que dans un travail qui n'aurait pas à s'imposer les limites de cet article, tout ce que l'on vient de lire devrait être nuancé et rééquilibré. Peut-être valait-il néanmoins la peine de s'imposer ces limites pour montrer que l'Eglise réformée, là où elle s'est exprimée

[65] *Op. cit.*, p. 109 s.

selon son vrai projet, avait une conception du ministère beaucoup plus biblique, beaucoup plus proche aussi de celle de l'Eglise ancienne, que ne le laissent supposer les hésitations et les contradictions qui affaiblissent aujourd'hui, sur ce point, notre témoignage confessionnel. C'est qu'alors elle savait que le ministère n'est pas pour l'Eglise d'abord un problème d'organisation, mais d'abord un problème d'obéissance à l'institution du Seigneur.

JEAN-JACQUES VON ALLMEN, *Neuchâtel.*

Le sacerdoce charismatique, le laïcat et l'autorité pastorale

La discussion interconfessionnelle sur le sens de l'autorité pastorale est très intéressante parce qu'elle révèle la divergence des opinions touchant la nature du sacerdoce (mystère, sacrement ou simple ordre de l'Eglise) et la place du laïcat dans le corps mystique du Christ. En fait, la question de l'autorité pastorale sauve en quelque sorte la discussion sur le sacerdoce d'un examen scolastique strictement confessionnel et apologétique et nous oblige à élargir notre perspective en essayant de réadapter le fondement théologique du sacerdoce à la réalité de la vie charismatique de l'Eglise. Ainsi, la question de l'autorité pastorale nous oblige à examiner à nouveau ce que nous acceptions implicitement dans nos affirmations confessionnelles comme « donné » et sacré en action dans l'Eglise.

Dans cet article, nous avons tenté de présenter l'autorité pastorale en tant que but, fin, accomplissement du mystère du sacerdoce selon l'expérience de l'Eglise orthodoxe. Nous reprenons ainsi d'une manière autre que strictement dogmatique et confessionnelle, la présentation du sacerdoce, de son fondement ecclésiologique et de la place du laïcat dans l'Eglise. Tout l'exposé n'a qu'un seul but : déterminer en conclusion le sens de l'autorité pastorale ; tout ce qui précède vise à cette fin. Par conséquent, il ne faut pas chercher dans les premières pages un exposé systématique touchant la base ecclésiologique du sacerdoce du point de vue de la foi orthodoxe. Nous avons suivi cette méthode dans l'espoir que nous pourrions nous aider mutuellement à mieux comprendre nos attitudes réciproques sur des points délicats et épineux de l'ecclésiologie, dans un effort d'échange théologique d'expériences dans le domaine œcuménique, et présenter ainsi d'une façon plus réaliste et efficace notre tradition particulière.

L'Eglise charismatique et la théologie du laïcat

Un motif d'espérer, un des bons signes de notre temps dans les Eglises du monde entier, c'est l'accroissement continuel chez les laïcs du sens de leur responsabilité envers la mission de l'Eglise et de leur participation active aux œuvres laïques d'évangélisation. Il faut aussi saluer l'étude théologique sur le rôle des laïcs à l'intérieur du corps du Christ. Elle constitue une entreprise totalement nouvelle en Occident, un enrichissement de la pensée théologique et un facteur immédiat,

neuf et efficace d'action directe en vue du témoignage et de la mission de l'Eglise dans le monde sécularisé d'aujourd'hui.

Je ne voudrais pas minimiser, même un instant, l'importance de cette étude, mais je voudrais souligner le fait qu'elle a été imposée à la théologie contemporaine comme un remède à la maladie provoquée par la doctrine de l'Eglise dans le passé ; par sa concentration exclusive sur le Christ (monisme christologique) et le sacerdotalisme qui en découle, la doctrine de l'Eglise avait séparé ce que Dieu a uni pour toujours par sa Parole faite chair et son Esprit agissant. La théologie du laïcat nous apparaît comme le pont construit au-dessus de l'abîme créé par l'explosion de l'unité de l'Eglise au moment du schisme et par la perte de la plénitude de la vérité, qui réside dans le « plérôme », c'est-à-dire dans la totalité des fidèles.

1) *Définition humaine de l'Eglise*

A l'origine de ce cataclysme, on trouve l'assurance personnelle des gens d'Eglise qui ont absolutisé leur réponse à l'énergie insondable du Saint-Esprit. Il en résulte inévitablement une Eglise bien structurée, guidée ou par des lois strictes ou par une réaction contre l'autorité, s'exprimant dans une critique théologique personnelle. Comme membres de l'Eglise, nous risquons dans les deux cas de tomber dans une fausse application du dogme des deux natures du Christ. Un sens de sécurité collective ou individuelle, basé sur la certitude de posséder la vérité révélée de Dieu par la justification obtenue par la croix du Christ, peut conduire à une fausse dogmatisation de la vie ecclésiastique. La totalité de la vie doit être clairement définie, puisqu'elle représente la réalité de l'incarnation « pour moi ». La soif de « l'homme sauvé » de comprendre et d'organiser toutes choses a conduit au désir de justification personnelle dans le cadre de la justification divine.

Où souffle l'Esprit de Dieu, on n'a qu'à écouter son incompréhensible voix, c'est-à-dire à recevoir et à faire fructifier ses « dons ». L'esprit de l'homme a revêtu l'Esprit de Dieu des vêtements distingués de l'ordre juridique humain ou de la sagesse théologique. La doctrine de l'Eglise est devenue le chapitre central de la dogmatique, à l'intérieur d'un système de pensée impuissant à représenter la puissance infinie de Dieu et à représenter la lumière comme vie, et capable seulement de refléter la misère de l'homme essayant de justifier sa situation schismatique. Les définitions de l'Eglise rédigent le faire-part mortuaire de ce qui ne peut mourir ; elles cherchent parmi les morts le Christ vivant. L'Eglise, enfermée dans ses définitions rigides, est tentée d'oublier les dimensions illimitées de l'Eglise de la Pentecôte où le baptisé ne recevait pas simplement la justification en Christ et la réconciliation dans son mystère. L'humanité avait déjà été justifiée en Christ, mais le jour de la Pentecôte, sa régénération commençait [1].

[1] Le Professeur L. ZANDER écrit « *Die Kirche ist demgemäss nicht nur der Leib Christi und die Gemeinschaft der Heiligen, sondern auch das fortdauernde Pfingsten, die persönliche Verbindung der Gläubigen mit allen drei*

L'homme avait été absous de ses péchés par la croix ; désormais, il allait être déifié ; il avait été libéré, désormais commençait sa liberté de devenir une « nouvelle créature » dans l'Esprit. Ainsi naissait à l'existence une maison de Dieu stable, qui demeure sanctifiée par Dieu dans son Esprit (Eph. 2. 19). L'homme y est continuellement transfiguré et régénéré par la puissance du baptême.

L'Eglise est la présence réelle des cieux sur la terre, la révélation continue de la vie divine dans le temps ; dans son sein, il y a le mystère révélé par la puissance duquel nous vivons et dans lequel nous puisons une vie nouvelle en Christ. Nous respectons ce mystère non seulement en mesurant nos paroles, lorsque nous tentons de le décrire, mais surtout en tirant de lui un pouvoir régénérateur par notre totale consécration. La description systématique et logique du mystère n'est pas absolument nécessaire, elle n'est pas le dernier mot sur l'Eglise. La doctrine de l'Eglise doit, en définitive, devenir un service raisonnable, une action de grâces envers Dieu, parce que nous en avons reçu la grâce et l'avons traduite dans notre activité quotidienne par une nouveauté de vie. Il y a là un important moment, où l'Esprit accomplit l'œuvre déjà complète de la justification en Christ. Ce n'est pas un sujet de discussion académique pour la théologie, c'est l'essence du message chrétien au monde, le but de la création tout entière. Tous les membres de l'Eglise sont égaux en qualité dans ce combat pour participer à la lumière divine. Toute distinction entre personnes existe et « disparaît » dans la plénitude de la grâce qui est donnée au « plérôme » (totalité, plénitude du corps) [2]. Tous les membres reçoivent la grâce et ceux qui sont « mis à part » sont distingués par leur ministère, par lui seulement, et par lui pour tout l'ensemble. Le Saint-Esprit crée un ordre hiérarchique en accordant à certains le don de l'autorité. Cette autorité dans la hiérarchie n'est pas donnée à un individu, elle n'est pas juridique. Il faut comprendre la « hiérarchie » dans un sens communautaire : un service issu de tout le corps. L'ordre hiérarchique de l'Eglise est un mystère parce qu'il dérive de la puissance de l'Esprit. La distinction entre clergé et laïcat, à travers la terminologie sacerdoce « général » et sacerdoce « spécial » est ecclésiologiquement ou mieux encore, charismatiquement, une invention récente ; théologiquement, c'est une dangereuse terminologie qui essaie d'exprimer un faux raisonnement en face de la puissance de l'Esprit saint en introduisant une égalité illégitime ou une séparation purement institutionnelle [3]. A l'intérieur de cette grâce du sacré, des membres sont ordonnés pour transmettre la grâce du Dieu trinitaire à tous ceux qui croient en son Nom. Dans

Personen der Heiligen Trinität» (*Die orthodoxe Kirche* dans «*Und ihr Netz zeriss*», p. 131).

[2] Le Professeur Evdokimov : « Ce qui est très propre à l'Orthodoxie, c'est le caractère parfaitement homogène de sa spiritualité. Il n'y a qu'une seule spiritualité pour tous sans aucune distinction en évêques, moines ou laïcs, et c'est la spiritualité monastique (*L'Orthodoxie*, Paris 1960, p. 280).

[3] Le Professeur G. Konidaris nous rappelle que la terminologie « général » et « spécial » est inconnue dans la tradition orthodoxe (*Of the Supposed Difference of the Forms of Constitution in Primitive Christianity*, Athènes 1959, p. 20-21).

l'Eglise primitive les évêques, les presbytres et les diacres servaient les églises locales, en tant que partie intégrante. La fonction de ces divers ministres est sacramentelle parce que le Saint-Esprit leur a assigné ce ministère comme marque de la puissance divine qui suscite la vie et l'unité. Elle est sacramentelle non pas parce qu'elle contient un *ordo* particulier, mais parce qu'elle est un *mystère* au sein de l'action sacramentelle générale du Saint-Esprit [4]. Car, au sens large, tout acte du Saint-Esprit dans l'Eglise est, en tant que mystère caché, sacramentel, et le but suprême de son action sacramentelle est la transfiguration de l'homme [5].

2) *Ordination et « charismes »*

Il est indispensable de distinguer correctement les dons particuliers de l'Esprit et de les considérer comme une unité dans la totalité de la grâce au sein de l'Eglise. Car c'est la plénitude de l'énergie de Dieu qui agit en vue de la régénération de l'homme. Les « charismes » particuliers sont indépendants et cependant unis ; nul ne doit dominer, nul ne doit être négligé. Il est difficile de prétendre qu'il y a une vraie ordination sans les charismes de l'Esprit manifestés dans la plénitude de la communauté, et qu'il n'y a pas de peuple de Dieu sans membres ordonnés, bien que tous participent au sacerdoce royal de Jésus par le baptême. C'est difficile, non pas parce que c'est paradoxal pour la raison humaine, mais parce que la possibilité pour l'évêque par exemple, d'exercer son ministère, dépend entièrement de sa participation à la vérité totale de l'Esprit manifestée dans les charismes divers dans le corps du Christ sans brisure, qui transcende et conserve en même temps l'ordre ecclésiastique. Tout cela ne peut devenir doctrine, c'est un fait dans le temps, et nous ne le concevons que quand nous lui appartenons par toute notre vie. L'Eglise n'est ni une institution cléricale, ni une institution laïque. Elle est les deux à la fois parce qu'elle inclut les deux états par la puissance du Saint-Esprit. L'Eglise est le lieu où la vérité est révélée toujours à nouveau dans la liberté d'une vie hiérarchique animée par le feu de l'Esprit qui transcende toutes les barrières de structure, afin de former un seul corps. Le mouvement charismatique de l'Esprit est la plénitude de la divine puissance créatrice dans son action en l'homme. Dans la Trinité, nous distinguons les personnes en suivant leurs actes dans la création, la rédemption et la régénération et, à travers cette distinction, nous les

[4] Le Professeur H. ALIVISATOS : « *the equivalent to the word sacrament is* μυστήριον, *which means for the Orthodox Church a recent and mysterious sacred action... cannot be the subject of entire knowledge and full understanding... The very essence of religion itself in general in all its forms and details is really thoroughly mysterious* » (« *The Orthodox point of view* » *in the Symposium : The Ministry and the Ministries. Edited by A. Dunkerley and A. Headlam*, Londres 1937, p. 60).

[5] Le nombre des mystères-sacrements, en tant que sept, n'apparaît qu'au XIIIe siècle. (CHR. ANDROUTOOS : *Dogmatiké*. Athènes 1901, p. 315) et le MÉTROPOLITE SERAPHIN écrit : « *die ältere orthodoxe Theologie schwankte in der Bestimmung der Zahl der heiligen Mysterien* » (*Die Ostkirche*, Stuttgart 1950, p. 77 s.).

voyons agir en une unité. Il en est de même des fonctions particulières de l'Esprit saint : par ses charismes particuliers en l'homme, la vérité est conservée entière pour tous les hommes également. C'est un seul et même Esprit qui dispense les charismes particuliers. Voilà la base sur laquelle la vraie distinction est fondée. L'Esprit choisit des personnes pour gouverner l'Eglise et se tenir au milieu d'elle. Ces personnes choisies ne sont pas placées en dehors de la communauté pour décréter, dans l'infaillibilité, du haut d'un trône épiscopal ou d'une chaire universitaire, la vérité de Dieu à laquelle la masse des laïcs doit adhérer [6]. Elles se tiennent au milieu du peuple où souffle l'Esprit et sont revêtues d'un charisme particulier, personnel et unifiant. C'est là le grand mystère de l'économie divine. La diversité des dons, qui semble diviser l'Eglise, touche au contraire à l'essence de l'unité qui est celle de l'Esprit. Si l'on s'arrête pour discuter le pourquoi et le comment du caractère sacramentel de l'ordination, en vue de le défendre ou de le contester, on ressemble à un voyageur épuisé par un long voyage, qui s'arrête et se repose au bord de la route, oubliant le but qu'il s'est proposé et cessant d'avancer. Le Saint-Esprit, qui met à part certains membres de l'Eglise par l'ordination, est le même Esprit qui, au moyen de cette ordination, et par l'inépuisable richesse des charismes, empêche l'Eglise de devenir cléricale ou légaliste. Par l'ordination et les charismes, l'Eglise se révèle catholique, non seulement au sens géographique et quantitatif, mais bien plus au sens qualitatif, parce qu'elle contient la plénitude de la vérité pour tous les hommes rassemblés en une unité. L'Esprit recrée l'homme en introduisant dans le temps et l'espace le caractère divino-humain de l'illimité par l'économie de grâce qu'il a établie. Les formes et les ordres acceptés dans l'Eglise constituent sa vraie nature mais, par eux, la nature de l'Eglise devient vie, théose, sanctification, déification de l'homme. Il n'y a pas de définition simple et objective de l'Eglise. Elle ne peut être identifiée ni à la forme extérieure, ni à l'organisation, ni à la communauté paroissiale. La nature de l'Eglise à travers les charismes de l'Esprit, c'est sa vie, c'est-à-dire la vie de ses membres tendant continuellement vers leur « théose » par la puissance des charismes qui se complètent les uns les autres pour rendre les hommes capables de participer à la grâce divine et de croître librement, tous ensemble et d'une manière interdépendante à l'intérieur du même corps.

3) *Le laïcat dans la surabondance de la grâce*

C'est sur cette base que s'établit une distinction entre laïcat et clergé, en vue de les unir, distinction qui n'introduit pas la moindre différence *qualitative* entre eux au sein de la communion de l'Eglise

[6] Le Professeur G. Florovsky : « *The hierarchs have received the power to teach not from the Church people but from the High Priest Jesus Christ in the Sacrament of Orders. But this teaching finds its limits in the expression of the whole Church. The Church is called to witness to this experience which is an inexhaustible experience, a spiritual vision* » (« *Sobornost* » *in the Symposium : The Church of God.* Londres 1934, p. 72).

avec le Dieu trinitaire. Il n'y a pas d'ordre juridique supérieur ou inférieur dans l'Eglise, mais un ordre charismatique. A la base, nous considérons les laïcs comme membres responsables de l'Eglise. Ils ne deviennent pas membres actifs « en aidant le clergé à remplir ses devoirs paroissiaux d'une meilleure manière », mais ils sont contraints par la grâce de Dieu de devenir membres de quelque chose où l'on ne peut rester passif. Un membre passif de l'Eglise est une contradiction dans les termes. Partager la plénitude de la grâce de Dieu ne signifie pas recevoir de Dieu quelque chose qui m'inspire individuellement, mais devenir une nouvelle créature avec les autres. La grâce de Dieu n'est pas simplement présente en l'homme ; ou bien vous êtes forcés de capituler complètement et de devenir une lumière dans le monde, ou vous n'êtes pas encore membres de l'Eglise charismatique. Par conséquent, la grâce n'est jamais donnée à une seule personne pour sa propre sanctification, elle est toujours donnée avec abondance, en surplus. Et ce surplus de grâce dérivant du sacrifice du Christ sur la croix n'est pas destiné à être utilisé par le clergé pour l'absolution dans certaines circonstances spéciales — une invention bien naïve et dépréciative du légalisme théologique ! La grâce est toujours donnée à un homme avec surabondance pour qu'elle soit transmise par lui à d'autres partout où il n'y a pas encore de membres de l'Eglise, pas encore de chrétiens. C'est pourquoi l'essence de la foi chrétienne est communautaire, « ecclésiale », partout où la distinction entre clergé et laïcat est maintenue et, en même temps, surmontée. Cette plénitude de la vérité divine, constamment révélée à nouveau dans l'Esprit saint, le Consolateur, nul homme ne peut la posséder tout entière en lui-même. La grâce charismatique de l'Esprit est comme un flot puissant, comme un violent courant d'action, comme un feu qui s'étend de toutes parts. C'est une grâce qui se répand à travers des hommes, sans jamais cesser, ni s'identifier exclusivement à une espèce d'hommes occupant des fonctions supérieures dans l'Eglise. La supériorité consiste à être un canal de la grâce, du service pour le monde, une *diakonia* du monde. Telle est l'origine et le but de l'ordination : c'est le premier canal qu'a choisi le Seigneur et que l'Esprit a vivifié et mis à l'œuvre. Cette grâce « pénétrante » unit intimément le peuple de Dieu par les liens de la paix et de la puissance, fait du clergé et du laïcat un « plérôme », une plénitude de vérité, et projette la lumière de cette grâce sur le monde en rendant l'Eglise continuellement missionnaire, peut-être justement là où elle n'est pas encore présente sous une forme structurée.

Sur cette base, nous sommes constamment invités à récrire notre théologie du laïcat. Ce n'est pas par une négation de l'ordre hiérarchique de l'Eglise que nous retrouverons le sens du laïcat et du sacerdoce universel. Nous devons surmonter nos définitions de l'Eglise qui en font une simple institution ou un ordre sacré, limité au type et aux bornes de l'Eglise locale. Nous devons incarner en nous ses dimensions cosmiques et son pouvoir de recréer le monde entier par la plénitude de la vérité dans le Saint Esprit. Cette vision rend vaine la discussion sur les changements, les réformes, le refus des structures

ecclésiastiques traditionnelles. Le but suprême de la vie charismatique de l'Eglise coïncide avec sa nature : la nouvelle naissance et la transfiguration de l'homme par l'Esprit dans la maison de Dieu, et la diffusion de cette grâce dans le monde entier [7].

Le caractère institutionnel, charismatique et personnel du sacerdoce

C'est l'aspect charismatique de l'Eglise que nous sommes appelés à approfondir dans le mystère du sacerdoce. Le but suprême de l'Eglise, c'est le salut et la théose de l'homme, ainsi que l'unité du peuple de Dieu avec ceux qui sont mis à part dans la tâche commune de prêcher l'évangile au monde. Ce but donne son sens à la structure extérieure de l'Eglise. Sous la surface de l'institution, ce n'est pas l'événement historique de la croix du Seigneur qui se révèle, mais la vie divine trinitaire dont l'œuvre a l'homme pour origine, pour but et pour fin. Là le sacerdoce trouve son entéléchie. Il ne s'agit pas seulement de la restauration de la communion de la créature humaine avec son Créateur, mais de son perfectionnement, de ce chemin ardu, existentiel et personnel de l'homme qui se dépasse en se recréant continuellement par la grâce divine. Notre ecclésiologie doit donc aborder le mystère du sacerdoce également sous cet angle, pour rechercher le lien caché, mystique, entre l'aspect statique et l'aspect dynamique du sacerdoce qui se complètent mutuellement.

1) *L'institution ecclésiale et la liberté de l'Esprit saint*

Tous ceux qui nient la valeur des ordres hiérarchiques ou qui sont en réaction contre les structures bien établies et les institutions sanctionnées par la tradition ecclésiastique, le font parce qu'ils refusent toute limitation de l'œuvre du Saint-Esprit. Remarquons en passant que la négation d'une certaine structure ecclésiastique n'implique pas que les hommes se trouvent libérés de toute forme extérieure et institutionnelle. Au contraire, dans la plupart des cas, l'histoire de l'Eglise nous révèle que ceux qui refusent l'institution traditionnelle cherchent un autre chemin ; mais la nécessité de vivre ensemble dans la

[7] Cette transfiguration commence non seulement par le baptême, mais aussi par le *chrême* lié avec le baptême. « Les attouchements de l'onction sont accompagnés de la formule-paroles du prêtre : « Scellé par le don de l'Esprit saint » et symbolisant les langues de feu de Pentecôte ». *in* EVDOKIMOV : *Orthodoxie*, p. 284. C'est dans l'onction que nous recevons la grâce de régénération par l'Esprit : «L'onction chrismale nous incorpore à l'humanité du Christ ; elle nous ouvre à la sainteté ; c'est l'infusion directe de la grâce divine incréée dans les âmes » (*ibid.*, p. 277). « L'onction (1 Jn. 2. 20) limitée dans l'Ancien Testament aux prêtres et aux prophètes et étendue dans l'Eglise à tous les fidèles... tous les baptisés sont réunis en peuple de Dieu — *laos Theou* — en Christ et tout baptisé est *laïkos*, laïc, membre du peuple, membre du sacerdoce royal — *basileion* ἱεράτευμα, prêtre (*ibid.*, p. 279).

SAINT SERAPHIM DE SAROV : « *Receive the seal of the gift of the Holy Spirit : What is above all other things and more precious than the gifts of the Holy Spirit sent down to us through the sacrament of baptism ?* » (*A Treasury of Russian Spirituality*, ed. par C.P. Fedotov, Londres 1952, p. 271).

nouvelle communauté les fait tomber dans des structures différentes, plus passagères et plus restreintes. Le mouvement œcuménique a permis de voir que même les Eglises dites « libres » n'ont pas échappé à l'institutionalisme. De plus, en vidant les structures de leur contenu sacramentel-charismatique, les Eglises « libres » risquent de se replier dans un légalisme pur où l'institution fonctionne animée non par la grâce divine, mais par la décision schismatique d'un individu ou d'un groupe particulier. L'orthodoxie a toujours soutenu que tout mouvement de renouveau de l'Eglise doit être une renaissance des éléments les plus profonds de la vie de l'Eglise, c'est-à-dire des membres de l'Eglise, des hommes que recouvre une même surface institutionnelle ; ainsi, grâce à la vie renouvelée des fidèles, l'institution perd son absolutisme et acquiert une importance relative et secondaire par rapport à la vie charismatique, qui la « soutient ».

D'autre part, l'attitude des sectes montre actuellement à quelle fin négative et anti-biblique conduit le mouvement d'émancipation individualiste au sein de l'Eglise. En refusant radicalement l'institution sous prétexte de garantir la liberté de l'Esprit saint, on parvient à l'apparition temporaire de communautés sans liens profonds, sans vie intérieure dépassant les limites de la communauté donnée et de l'instant. Dans sa juste réaction contre le christomonisme juridique et sacerdotal, contre l'institution cléricalisée, la théologie sectaire contemporaine a été amenée à un pneumatonomisme abstrait et individualiste [8]. Si dans l'institution le Christ devient le Sauveur et le Rédempteur d'un système juridique où la décision de la foi est automatique et passive, et fait suite à l'acte d'absolution du prêtre, dans la secte au contraire, l'Esprit devient l'agent subjectif d'une inspiration du moment ; l'aspect sacerdotal de la base christologique n'a plus de lien avec la puissance régénératrice de l'Esprit. En fait, le sacerdotalisme et le mouvement de la liberté personnelle guidée par l'Esprit doivent toujours coexister. L'absolution sacerdotale, la décision personnelle et l'inspiration personnelle forment le triptyque de la vie au sein de l'Eglise de la Pentecôte ; tous ces éléments sont des moteurs pour le renouveau de la vie des fidèles et ne peuvent opérer qu'ensemble et à l'intérieur d'une Eglise structurée. Ce ne sont pas les structures qu'il s'agit de renouveler selon des principes touchant la vie nouvelle en Christ et dans l'Esprit ; c'est notre vie elle-même qui doit être renouvelée continuellement à travers ces structures. La négation de la forme n'est jamais une mesure radicale permettant de revivifier la matière, surtout en ce qui concerne les formes de l'Eglise, qui sont liées dès son origine historique avec son essence qui est d'être Une ; car on aboutit à la négation de la plénitude de la vérité révélée. Le cœur de la vraie catholicité qualitative est lié mystiquement en nous

[8] O. GEE : « *The laws of sustained spiritual life and power go much deeper. Ultimately they always are personal... The Pentecostal Church is just a movement. True membership is being filled with the Holy Spirit. But always and ultimately* it all depends upon men » (*The Pentecostal Movement*, p. 230-231). Voir aussi HAROLD HORTON : *The Gifts of the Spirit*, p. 225 et SMITH WIGGLESWORTH : *Ever increasing faith*, p. 11 et 27.

avec la nécessité de notre interdépendance à l'intérieur des ordres traditionnels. En même temps, cette interdépendance nous protège contre toutes les déviations superficielles qu'entraîne l'affirmation de l'individu hors de la communauté qui a été appelée par le Christ, selon la volonté du Père et confirmée par le Saint-Esprit dans cet ordre charismatique.

La liberté de l'Esprit saint n'est pas et n'inspire pas un acte isolé. Le Saint-Esprit ne nous fait pas agir indépendamment du fait *historique, concret, sacerdotal,* car il agit lui-même dans la Trinité en union avec le grand-prêtre et l'unique prêtre Jésus-Christ. L'Esprit ne peut que manifester sa communion d'origine ; il procède du Père Créateur. La liberté de l'Esprit est une vie nouvelle dans cette union mystérieuse et charismatique de la Trinité. Notre foi ne s'identifie pas seulement avec la proclamation de notre salut par le prêtre. Il ne s'agit pas ici d'une soumission au sacré personnifié dans une hiérarchie, ni — à l'autre extrême — d'un simple mouvement d'émancipation. Entre le Christ de la croix salvatrice et l'Esprit, puissance de prière, d'inspiration, d'activité individuelle, entre la *klesis* que le Seigneur nous adresse par sa mort et notre réponse par la foi, il y a la paraclèse du Consolateur qui nous unit par ses mystères et son énergie dans le sacrement, événement historique. C'est le Consolateur qui donne le pouvoir au cœur de l'homme pécheur de faire sans cesse l'épiclèse à la Trinité divine. Le prêtre et le peuple de Dieu se distinguent ainsi, non pour se séparer en deux ordres, mais pour sauvegarder l'union charismatique. La seigneurie du Christ n'est plus possible sans l'épiclèse de son Nom par la puissance du Paraclet dans la volonté du Père (2 Cor. 3. 17). La seigneurie du Fils devient ainsi la seigneurie de l'Esprit dans son acte consolateur transfigurant les hommes dans le corps du Christ (2 Cor. 3. 18).

Ainsi, par nécessité, on passe du salut et de sa proclamation à sa réalisation en nous, tous ensemble, dans le même corps. Ce corps a son aspect historique, conditionné par la situation humaine, et son aspect régénérateur de l'homme, permettant son épanouissement libre et infini, à l'image du Christ. La liberté coïncide donc avec la communion entre ceux qui ont la puissance de se dépasser ensemble. L'Esprit réalise l'essence de la seigneurie du Christ en l'homme, en le rendant capable de transcender les limites de son existence, de son milieu, des institutions qu'il a créées, *non* en les reniant, mais en les réintégrant comme facteurs de sa liberté.

En ce sens, il est faux de s'opposer à l'institution de l'Eglise ou de la mettre en contradiction avec l'événement du salut en Christ, en invoquant la liberté de l'Esprit. Au contraire, cette liberté présuppose la plénitude trinitaire et la structure de la communion ecclésiale. La liberté de l'Esprit a deux aspects : l'aspect trinitaire-pneumatologique et l'aspect régénérateur-anthropologique, elle n'implique ni une émancipation à l'intérieur de la Trinité divine *(absurdum!)*, ni une émancipation humaine à l'égard du passé ou des signes extérieurs de

la communauté actuelle. Au contraire, la liberté de l'Esprit nous fait hypostasier, réaliser comme une nouvelle personne, la présence trinitaire qui s'exprime comme une icone dans l'Eglise historique[9]. Cette icone ne crée pas des barrières et des limites par ses lois canoniques, mais elle représente les traits de l'infini dans le temps, elle figure le Christ parmi nous. Elle nous invite à travers ces traits à reprendre possession de notre dimension cosmique par la communion avec la grâce de la Trinité et dans la communion des saints, du passé personnifié, avec les autres membres de la communion de l'Eglise. La liberté de l'Esprit n'est pas un affranchissement de l'homme, une émancipation, une indépendance ; elle ne conduit pas à la revendication des droits de l'homme. La liberté de l'Esprit, c'est la communion ordonnée par les dons du Saint-Esprit autour du prêtre — *leitourgos* — qui opère en nous par la puissance sacerdotale du Christ[10]. En dernière analyse, c'est une liberté personnelle qui, comme telle, implique la communion avec les autres croyants, dans laquelle la vraie liberté, à l'image de la Trinité divine, se réalise dans l'Eglise. Alors la *klesis*, l'appel du Christ, donne la possibilité de liberté en vue de l'épiclèse à la plénitude divine par la communion ecclésiale des croyants rassemblés autour de l'évêque et du prêtre. Là, la liberté de l'Esprit s'exprime en exigeant son unique nourriture : la communion du corps du Christ. C'est l'ensemble du peuple de Dieu qui s'unit alors, manifestant la liberté de l'Esprit. Un évêque ou un prêtre seuls ne peuvent adresser aucune épiclèse. Etre seul, ce n'est pas être libre. La liberté de la solitude ne peut pas être celle de la Pentecôte, car elle supprimerait la réponse de l'*ecclesia*, œuvre de l'Esprit, et le sacerdoce du Christ personnifié par l'évêque exprime ce tout sous une forme personnelle. L'élément personnel devient alors la garantie de la communion charismatique. La liberté de l'Esprit s'enracine ainsi dans la réciprocité personnelle, charismatique, du prêtre et du peuple qui manifeste la révélation trinitaire dans la communion ecclésiale.

2) *L'institution de l'Eglise et la communion personnelle*

Pourquoi le caractère personnel joue-t-il un rôle aussi fondamental pour la juste compréhension et le juste exercice du sacerdoce ? Pourquoi l'institution de l'Eglise regagne-t-elle son aspect charismatique lorsqu'elle admet le principe d'une personne mise à part ? Pourquoi, après cet acte de mise à part de l'Eglise, la communion ecclésiale se réalise-t-elle, se personnifie-t-elle, se libère-t-elle de tout danger d'individualisme ou de collectivisme ?

[9] « *This is the mystery of the final reunion in the image of the unity of the Holy Trinity. It is realised in the life and construction of the Church. It is the mystery of sobornost, the mystery of catholicity* » (G. Florovsky, *Sobornost. The Church of God.* Londres 1934, p. 5).

[10] Professeur J. Karmiris : « *So ist also der die Sakramente vollziehende Liturg einfach das Werkzeug des Herrn, der sie unsichtbar bewirkt ihren Vollzug unsichtbar betet und vollführt* ». (*Abriss der dogmatischen Lehre der orthodoxen katholischen Kirche* » Dans le *Symposium* édité par le Professeur P. Bratsiotis : *Die Orthodoxe Kirche in Griechischen Sicht*, 1 Teil, Stuttgart 1959, p. 103 s.).

Ces questions nous font toucher au cœur du mystère du sacerdoce et de la séparation des traditions confessionnelles. C'est sur cette question que nous devons centrer notre discussion interconfessionnelle afin de clarifier nos différences d'une façon constructive. Car les uns élèvent des objections contre l'acte de mettre à part certains individus, et les autres, au contraire, isolent les prêtres en un ordre hiérarchique constituant en soi le « sacré » reçu à travers l'ordination. Entre ces deux extrêmes, qui sont d'ailleurs impossibles à réaliser dans leurs conséquences dernières, le caractère *personnel* du sacerdoce en tant que principe et puissance de liberté de l'Esprit saint créatrice de communion peut nous aider à comprendre le sacerdoce tel que nous l'avons reçu dans l'Eglise après la Pentecôte.

La « personne » ne doit pas être envisagée selon la personne humaine et ses caractères. Une personne seule et isolée, objet d'une étude ontologique ou psychologique, n'existe pas dans le domaine de la foi chrétienne. Après la révélation de Dieu en Christ, la « personne » devient le premier attribut de Dieu. C'est à ce Dieu « personnel » que l'on se réfère pour définir la personne humaine. A partir de ce Dieu personnel, se définit toute réalité de vie en Christ, se réalise toute relation entre les membres de l'Eglise ; et le sacerdoce trouve sa place, étant à la fois indispensable à la communauté des chrétiens et conditionné par elle.

L'essence de Dieu se révèle dans son caractère personnel ; elle se révèle par sa vie en elle-même, mais en même temps en créant la vie à son image. Etre une personne signifie donc exister par rapport à un vis-à-vis, en vertu de lui — ce vis-à-vis étant identique d'essence mais différent en fonction d'existence. Selon la révélation divine, cette relation n'est pas un rapport extérieur comme celui qui existe entre des hommes en dehors de l'Eglise. Ce n'est pas un rapport de dépendance ou un respect mutuel imposé, inspiré ou garanti par des lois qui exigeraient un comportement juste, conforme à des préceptes. La relation du Dieu personnel en soi est une communion, une union parfaite des trois personnes, à partir de laquelle Dieu se révèle comme vivant et créateur de vie. Cette relation en tant que communion enracinée dans l'amour divin crée ou donne la vie, ou mieux, la fait naître. La relation des trois hypostases personnelles divines ne doit pas être comprise comme celle de trois personnes douées de qualités différentes ; c'est une co-appartenance fondamentale, une union essentielle. C'est par la vie des trois personnes que cette essence, inconnue et incompréhensible, se révèle comme personnelle parce qu'elle se révèle comme une énergie créatrice d'hommes vivant à son image. Si on parle d'un Dieu personnel c'est parce qu'il y a communion en lui en tant que Trinité, et communion entre lui et les hommes qu'il a créés à son image et qui lui font face. Ce n'est que dans cette double communion que l'acte de création trouve son unité, prend un sens dans l'incarnation du Christ qui fait naître son vis-à-vis personnel à son image, l'Eglise, communauté, une et indivisible. L'indépendance des individus est nourrie de leur interdépendance hiérarchisée,

c'est-à-dire de leur communion personnelle à l'image de la Trinité. Les actes individuels, les énergies personnelles revêtent alors leur vraie personnalité. Ils se complètent mutuellement comme le Christ né du Père avec l'Esprit procédant du Père. L'union des trois personnes à l'intérieur de la Trinité devient, dans l'Eglise, « comm-union ». On passe du monarchisme du Père à la communion dans le corps du Christ, par l'Esprit [11].

Un en trois et trois en Un, n'est pas seulement la seule définition de la révélation de l'énergie trinitaire divine, mais aussi de toute relation entre les chrétiens dans la communion de l'Eglise. Les hommes sont appelés dans l'Eglise hiérarchisée à devenir des personnes libres, c'est-à-dire à vivre dans une dépendance mutuelle. C'est l'œuvre du Saint-Esprit qui hiérarchise l'Eglise par la grâce créatrice et régénératrice, non seulement à l'image de la communion divine trinitaire, mais parce que cette vie trinitaire par l'Esprit devient vie intérieure de l'Eglise. Toute relation dans l'Eglise étant hiérarchisée, elle se trouve en marche vers la « représentation » de la communion avec la vie trinitaire.

3) *L'accomplissement de l'institution de l'Eglise par le sacerdoce*

Selon les deux aspects de la vie ecclésiale, tels qu'ils sont développés dans les paragraphes précédents, c'est-à-dire la théose de l'homme et le caractère personnel de toute relation dans l'Eglise, l'aspect charismatique de l'Eglise apparaît comme son essence profonde. Au delà de l'institution, toute vraie étude ecclésiologique doit atteindre la vie de l'Eglise, c'est-à-dire étudier les dimensions charismatiques qui donnent vie à l'institution, celle-ci n'étant que le signe extérieur d'une réalité qui la remplit, la rend vivante, la restaure continuellement.

C'est pourquoi toute ecclésiologie doit être complétée par une étude de l'institution de l'Eglise, de sa structure, de sa discipline, de son droit canon. L'aspect « légaliste » de l'Eglise n'est pas un « mal nécessaire » que nous devrions tolérer en tant qu'hommes de chair, limités par la condition humaine. La loi, dans le domaine de la foi chrétienne, n'est pas le contraire de la grâce divine, mais son signe propédeutique, prophétique, qui nous éveille en nous rappelant sans cesse que la grâce est constamment en marche vers nous. Le croyant passe de la loi à la grâce, comme d'une possibilité à une réalisation, comme de l'image à son prototype, comme du lien où nous sommes gardés par la lettre à la liberté de la communion des personnes. La loi n'est pas supprimée par la grâce divine comme un contraire, mais elle est restaurée (Rom. 3. 31), elle révèle le contenu charismatique de la vie divine qui anime toute la création et la remplit de grâce. Tous les rapports juridiques du monde prennent leur sens charismatique en Christ ; ils trouvent un contenu, car la grâce divine transfigure la vie des hommes et transforme toute loi de la création en une énergie de vie.

[11] SAINT JEAN CHRYSOSTOME : « La foi et la grâce de l'Esprit éliminent le désordre créé par les autorités terrestres. L'Esprit unit tout dans une seule forme et marque cette unité d'un caractère royal » (*P.G.* 59, 75).

Dans le domaine de la vie ecclésiale, nous nous permettons une analogie typologique entre la relation « loi-grâce » de l'économie divine et la relation « institution - sacerdoce ». Si l'on considère l'ensemble des textes bibliques concernant l'acte de mise à part de certaines personnes, il est faux de classer le sacerdoce du côté de l'« institution » et de voir la grâce seulement dans l'événement du salut achevé en Christ, accessible à l'homme par la décision individuelle de la foi. Ce n'est pas simplement à cause du danger de spiritualisation et de docétisme que nous nous opposons à cette idée simpliste, mais parce qu'elle vide la vie de l'Eglise de toute force et de toute profondeur. Ceux qui soutiennent la vérité biblique du sacerdoce royal doivent, plus que les autres, voir dans le sacerdoce un acte de la puissance divine en l'homme, rendant sa foi vivante. Le sacerdoce est la grâce opérant en l'homme le salut d'une façon universelle et personnelle en même temps. L'aspect institutionnel du sacerdoce de quelques-uns est vivifié par l'élément personnel tel que nous l'avons décrit plus haut. Il trouve son contenu, son accomplissement, dans son aspect charismatique, transmission personnelle de la vie sacerdotale du Christ. A travers les personnes élues et mises à part, l'ordre hiérarchique de l'Eglise transfigure la lettre de la loi en vie nouvelle. Les évêques, prêtres et diacres forment un tout hiérarchisé dans l'ordre de l'Eglise, mais cette structure institutionnelle trouve son sens dans sa fonction charismatique à l'intérieur de la communion personnelle de tous les fidèles. Le fait de parler du « caractère indélébile » du sacerdoce le légalise, le conceptualise, déformant ainsi une vérité indiscutable de l'Eglise [12]. Car, ce caractère indélébile n'est pas uniquement ni surtout une qualité importante en soi, mais il dépend de la fonction à travers laquelle s'exerce le sacerdoce, de la *leitourgia* du sacerdoce du Christ dans la communion et pour la communion des fidèles [13]. Le « caractère indélébile » est une de ces terminologies malheureuses où l'on utilise un langage de certitude pour définir une réalité plus profonde et insaisissable, comme avec la distinction entre sacerdoce « général » et « spécial ». Le sacerdoce, en accomplissant l'institution, appartient à une réalité qui ne peut pas être conceptualisée, parce que c'est une réalité de vie dépassant les concepts avec lesquels on essaie de la définir. La théologie essaie fréquemment d'expliquer le maximum *divinum* agissant en l'homme par le minimum *humanum*, et elle utilise alors des analogies humaines qui risquent d'enfermer dans l'immédiat brut et plat des concepts la vraie profondeur charismatique. Dans cette dimension, la loi et les formes extérieures s'accomplissent par la grâce du Saint-Esprit [14].

[12] La formule « caractère indélébile » est inconnue également dans la tradition orthodoxe (CH. ANDROUTOOS. *Dogmatiké*, p. 314).

[13] « Un prêtre interdit, coupé de l'Eglise, source de son pouvoir fonctionnel, de son charisme de fonction, se trouve privé de sa fonction et alors le charisme ne passe plus » (P. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, p. 280).

[14] Le Professeur JEAN MEYENDORFF écrit sur le danger du docétisme en examinant les distinctions pratiques de la doctrine du sacerdoce : « Nous acceptons facilement la doctrine orthodoxe sur le Christ qui a assumé la plénitude de l'humanité, mais nous sommes trop souvent docètes lorsque nous

Donc, pour comprendre le sacerdoce par rapport à l'aspect institutionnel de l'Eglise, il faut recourir à la notion d'accomplissement de la loi par le Christ-prêtre, accomplissement non seulement par la croix, mais par l'incarnation et la résurrection. Cet accomplissement, nous le savons, n'abolit pas la loi (Mt. 5. 17). Il nous appelle à la fois à garder la loi et à la dépasser. La loi révèle l'homme comme esclave du péché. L'accomplissement de la loi ne signifie pas que l'homme soit déjà automatiquement libre de l'esclavage, mais il est rendu capable de vivre sa justification en tant que libéré de cet esclavage. Si la loi a son aspect négatif, celui d'une exigence moraliste, elle a aussi son accomplissement, son aspect positif : la plénitude de la vie (πλήρωμα Col. 1. 19), de la grâce divine en Christ. C'est ainsi que l'accomplissement de la loi par le Christ exige pour les croyants de recevoir la plénitude de la vie de l'Esprit à l'image du Christ qui a accompli la loi par son sacerdoce. Ceux qui sont mis à part par lui transmettent cette vie nouvelle de l'Esprit. Par conséquent, le passage continuel de l'institution ecclésiale au sacerdoce est toujours pour l'homme le passage de l'esclavage de la loi à la liberté de l'adoption (Gal. 4. 6). Ainsi, toute institution ecclésiale, par l'appel adressé à certaines personnes élues et à travers la Pentecôte, accomplit ce mouvement d'adoption pour tout le peuple de l'Eglise. Ce n'est plus l'évêque en tant qu'axiome sacré qui s'impose en soi à la communauté, comme si un individu pouvait en appeler à l'origine divine de sa chaire hiérarchique ; mais à travers sa personne, dans la « communion », comme nous l'avons vu, la nouvelle vie en Christ, par le Saint-Esprit, afflue dans la communauté des fidèles ; il en devient le centre charismatique et constitue en même temps le pivot des deux éléments principaux de la vie ecclésiale : le personnel et le communautaire. A travers lui, la vie trinitaire s'incarne dans la communion personnelle entre les hommes. Sous les dehors de l'institution, c'est l'Eucharistie surtout qui fait de l'évêque et du prêtre (ses *leitourgoi* dans la grâce divine) les éléments personnels et concrets donnant à l'institution son accomplissement en Christ. Ils font couler la vie dans l'homme, par la plénitude de la foi catholique. C'est sur cette base que nous pouvons comprendre les paroles de saint Ignace : « Cette Eucharistie doit être acceptée comme vraie si elle est célébrée par l'évêque ou par celui à qui l'évêque en a donné l'autorisation. Là où l'évêque est présent, se trouve la plénitude de la communauté (πλῆθος) comme si le Christ Jésus lui-même était présent : là est l'Eglise catholique »[15]. Dans cette phrase nous voyons comment l'institution reçoit son accomplissement par le sacerdoce des « mis-à-part ». L'Eucharistie n'est pas valable du fait de l'« individu-évêque », mais elle exprime la présence de Jésus

pensons à l'Eglise : nous spiritualisons son unité, en séparant son organisation visible de sa substance « invisible », en soumettant cette organisation à des principes terrestres, nationaux, politiques ou personnels » (*Le Christ, l'Evêque, l'Unité de l'Eglise chez saint Ignace d'Antioche*, dans le *Messager Orthodoxe*, N° 9, 1960, p. 26).

[15] Epître à Smyrne 8, 2.

parmi les fidèles unis autour de leur évêque ; c'est ce qui définit l'Eglise catholique.

Le sacerdoce et l'autorité pastorale

Cet accomplissement de l'institution par le sacerdoce eucharistique ne dépend pas seulement de l'accomplissement des devoirs sacerdotaux par ceux qui sont mis à part. Sur la base de communion personnelle, il s'agit d'une co-édification, d'une réciprocité de vie. La plénitude de l'Eglise (πλήρωμα) provenant de l'acte du πληρῶσαι (Mat. 5. 17) du Christ — n'est pas atteinte par le « sacerdoce spécial » en soi ; elle se réalise par ceux mis à part *parmi* et *avec* le peuple assemblé. Pour la foi de l'Eglise catholique orthodoxe, ni la hiérarchie seule, ni le peuple seul (les prétendus « laïques ») ne peuvent constituer l'autorité ecclésiastique. L'accomplissement de l'institution implique une administration charismatique de la part de la hiérarchie et une obéissance d'amour de la part des laïques. Cette interdépendance garantit l'infaillibilité du corps mystique du Christ qui repose ainsi sur cet accomplissement, sur ce plérôme, sur cette vie vécue dans la communion entière, hiérarchisée, et rendue charismatique par les dons de l'Esprit. Sur cette base, nous pouvons aborder dans les trois paragraphes qui vont suivre la question de l'autorité pastorale en tant qu'acte où s'accomplit l'institution ecclésiale.

1) *« Evêques pour paître l'Eglise du Seigneur » (Act. 20. 28)*
(Ἐπίσκοποι pour ποιμαίνειν)

Il faut d'abord comprendre les deux aspects qui constituent ensemble et inséparablement la fonction de l'évêque et, plus généralement, du prêtre agissant en son nom. Il y a en lui un côté que nous pourrions qualifier d'administratif, ayant un caractère institutionnel, mais ce côté prend son sens, devient vivant, efficace, grâce à l'autre côté charismatique. Dans le textes des Actes (20.28) : « Prenez donc garde à vous-mêmes et à tout le troupeau sur lequel le Saint-Esprit vous a établis *évêques* pour *paître* l'Eglise du Seigneur qu'il s'est acquise par son propre sang », nous voyons l'établissement d'un ordre hiérarchique dépendant à la fois du Saint-Esprit et du troupeau pour lequel il est établi. C'est un ordre hiérarchique du fait que l'évêque incarne la puissance du Saint-Esprit et établit la liaison profonde, le lien d'unité entre les deux aspects, le canal « personnel » de l'un à l'autre. C'est pourquoi ce texte nous parle de ces deux pôles de la hiérarchie : d'une part l'institution, et d'autre part l'obligation pour cette institution de recevoir dans et par la communauté les dons de l'Esprit qui l'accomplissent et en font une institution charismatique. Car nous lisons : « Le Saint-Esprit vous a établis évêques », c'est-à-dire il vous a « mis à part », il vous a institués à cette place hiérarchique, *à seule fin* de « paître l'Eglise du Seigneur qu'il s'est acquise par son propre sang », c'est à-dire pour que vous ayez la puissance de paître ce troupeau, non selon l'ordre institutionnel seulement, mais surtout par le

sang du Christ. « *Evêque... pour paître* » sont deux aspects de la même personne qui est en elle-même hiérarchisée par sa fonction et par le but de cette fonction ; les deux sont maintenus ensemble par l'institution du Saint-Esprit et l'accomplissement de cette institution par le sang du Christ. Le fait d'être « évêque » et l'acte pastoral ne sont pas deux choses différentes, mais deux moments qui s'unissent inséparablement dans la même personne. Nous discernons simplement un moment statique-institutionnel « évêque », et un moment dynamique « paître », qui ensemble donnent sa plénitude à la fonction du sacerdoce institué et chargé de tous les dons en même temps. Le premier élément, la place réservée à part, l'autorité, l'administration ecclésiastique s'exprime, se manifeste, se réalise dans le deuxième élément ; l'institution devient action, l'avoir devient être, la valeur prend une existence, la forme se remplit de contenu, l'autorité se transforme en responsabilité, la possibilité devient réalité. Voilà ce que notre texte définit tout d'abord par un substantif — « évêque » — dénotant la qualité de la personne dérivant de l'acte institutionnel de l'Esprit, et ensuite par un verbe — « paître » — qui nous présente cette personne dans l'acte qui caractérise sa qualité et lui donne son sens et sa plénitude. L'unité de ces deux éléments est opérée par l'Esprit saint.

Le fait que l'*évêque* s'accomplit dans son acte « de paître le troupeau » enlève à sa fonction son caractère purement administratif. Le peuple ne reçoit pas une direction d'en haut, une autorité légaliste qui maintiendrait les structures en bon ordre contre les atteintes probables de quelques membres, à la manière négative de toute législation humaine. Cet acte de l'accomplissement ne se produit pas à titre individuel en faveur d'une personne dont la masse, la foule de l'Eglise, a besoin pour se maintenir dans l'ordre établi. Le verbe « paître » — ποιμαίνειν dans la Bible — indique la profondeur charismatique découlant du sacerdoce du Christ, de son sang expiatoire qui, par la puissance de l'Esprit, revivifie le tout en unifiant la tête avec les membres en tant qu'Un indivisé. Il ne s'agit pas seulement ici d'une administration simple, extérieure, ni d'un service, d'une diaconie aspirant à donner aux hommes les premiers secours. Ces manifestations extérieures sont les fruits visibles d'une réalité plus profonde. L'administration épiscopale et la diaconie paroissiale sont incluses dans l'acte de « paître », comme des signes évidents. « Paître », c'est transmettre par l'Esprit le Christ, sa vie, sa croix, sa victoire à tous les croyants assemblés, unis autour des évêques. Le verbe « paître » — ποιμαίνειν — nous rappelle plus directement dans le texte grec « le bon berger » — ὁ καλός ποιμήν — qui donne sa vie pour ses brebis (Jn. 10. 11 ; Hbr. 13. 20). C'est donc en Christ que l'évêque remplit sa tâche institutionnelle par l'acte de « paître ». Par la puissance de la Pentecôte, le sacrifice unique du Christ se transforme en vie charismatique en tous à travers les bergers. L'élément personnel de ceux qui sont mis à part est indispensable pour que s'établisse le rapport personnel à l'image du Christ. C'est dans ce sens que la Bible

utilise le verbe ποιμαίνειν (Jn. 21. 16). L'union personnelle de l'évêque avec le berger — ποιμήν — (Christ) opérée par l'Esprit, exige la présence de la communauté et fait de l'administration une action de grâces continuelle de la part du peuple ; c'est à partir de cette puissance de l'Esprit que ceux qui sont mis à part se placent au milieu de la communauté, dépassant eux aussi le caractère administratif de l'institution et offrant leur vie pour leur troupeau, dans le dévouement et la volonté libre, et non par contrainte (1 Pi. 5. 2-3) [16].

2) *Administration pastorale et co-édification en Christ*

L'administration ecclésiastique réalisée dans la hiérarchie n'est que le salut du Christ en œuvre parmi les hommes. Elle n'est pas un mal nécessaire en tant qu'institution ; elle n'est pas non plus un mal qu'il faut éviter pour vivre dans la liberté de l'Esprit. Elle se présente comme une possibilité créée par le Saint-Esprit, à travers laquelle la grâce divine trinitaire s'incarne, s'hypostasie afin de parvenir à l'homme « christifié » dans le corps du Seigneur en vertu de son sang. La hiérarchie se fonde précisément sur l'acte libre du Saint-Esprit qui libère l'homme de toute abstraction, de tout individualisme, de toute séparation, en lui offrant la possibilité de vivre sa propre liberté établie en vertu du caractère concret, c'est-à-dire personnel, qui seul garantit la vraie communion. Les fidèles ne sont pas libres du fait de leur appartenance à une institution sacrée. Leur liberté est préétablie par l'Esprit parce qu'ils sont sanctifiés par leur appartenance au corps mystique du Christ [17].

On ne peut donc pas parler d'administration dans le sens juridique seulement ; il s'agit d'un effort qui commence dès le moment où l'Esprit met à part des personnes chargées de conduire les autres au sein du même corps dont ils sont eux-mêmes comme les artères transmettant le sang aux autres membres. Cet acte n'est pas sacramentel seulement ; il constitue un double effort de co-édification au sein du même corps, par le fait de vivre ensemble. Ceux qui ont reçu la grâce doivent prouver tous ensemble qu'ils n'ont pas reçu cette grâce en vain (2 Cor. 6. 1). La liberté de l'Esprit nous unit dans la possibilité de nous épanouir continuellement à l'infini, à l'image du Christ et de la Trinité, c'est-à-dire de devenir des personnes libres en Christ dans et par la communion avec les autres. C'est ici que l'administration ecclésiastique est mise à l'épreuve de l'Esprit. L'institution ne se transforme

[16] Le Père ELIE MELIA : « La théologie du pastorat est basée sur l'amour-sacrifice-don de soi : "Le bon berger donne sa vie pour le troupeau" (Jn. 10. 11). C'est de cet amour, don de l'Esprit saint que l'évêque tire son autorité dans la communauté. Partant le Pastorat est source de l'unité ». (*L'Evêque dans l'Eglise. Le Messager Orthodoxe*, N° 9, 1960, p. 14).

[17] Notre transfiguration est opérée par les dons de l'Esprit qui crée en même temps l'ordre charismatique qui est le résultat de son action. GRÉGOIRE DE NAZIANZE écrit : « Il nous restaure dans le Baptême et la Résurrection. Il souffle où il veut. Source de lumière et de vie, il fait de moi un temple, il me déifie, il me parfait... Il se multiplie dans les langues de feu et multiplie les dons, il crée des prédicateurs, des apôtres, des prophètes, des pasteurs, des docteurs... Il est un autre Consolateur comme s'il était un autre Dieu. (*P.G.* 36, 159).

en ordre de liberté, n'accomplit la loi à l'image du Christ que dans la vie soumise à la seigneurie de l'Esprit saint, donnant à l'homme sa liberté en le transfigurant dans la communauté (2 Cor. 3. 17-18). Cette liberté nous est donnée par le Christ et il faut en même temps que nous la conservions tous ensemble dans l'Esprit. Le Christ nous a affranchis, mais cette liberté exige la réponse de l'homme qui doit accomplir l'ordre en le transformant en acte. « Demeurez donc fermes et ne vous laissez pas mettre de nouveau sous le joug de servitude » (Gal. 5. 1).

La liberté de l'Esprit saint nous donne le pouvoir et le droit de co-exister en Christ dans toutes les phases de sa vie de souffrance et de gloire. Le *syn* (avec) de la Bible marque l'affranchissement de la mort de l'homme *avec* Christ (Rom. 6. 8), ou la crucifixion et la glorification de l'homme avec lui (Rom. 6. 6 et 8. 17). C'est dans cette liberté, garantie seulement par le « avec » Christ, que les fidèles deviennent liberté incarnée, tous ensemble et en communion parfaite. Etre mort avec le Christ signifie vivre avec tous ceux qui sont réintégrés dans sa grâce, dans le sang de sa communion et dans la gloire de sa résurrection. L'administration ecclésiastique ne nous conduit pas à ce but ; elle nous donne le pouvoir de l'atteindre et nous garde ensemble dans l'Eglise, l'Eglise pré-existante (Eph. 2. 6 ; Col. 2. 12). L'administration théorique et juridique devient vivante en « affermissant » (στηρίζειν) ceux qui dépendent d'elle ; d'autre part, elle est également dépendante de la réponse de ceux qu'elle administre, car ils doivent tous « s'encourager ensemble » (συμπαρακληθῆναι Rom. 1. 11) dans la lutte pour parvenir à cette liberté de l'interdépendance, dépendante de la mort et de la résurrection du Seigneur [18].

L'administration et l'autorité ecclésiastique se fondent ainsi sur l'acte pastoral de co-édification de tous les membres ensemble en vertu du sacrifice du Christ et sur le fondement des apôtres et des martyrs. L'élément administratif et pastoral s'enracine encore plus profondément dans la sainteté de la grâce du Christ personnifiée par la communion des saints qui constitue l'autorité d'amour et dépasse l'institutionalisme [19]. Sans la communion des saints, tout risque de dégénérer et de retomber dans l'individualisme ou l'institution légaliste, où l'unité est brisée selon le caprice de ceux qui veulent réformer l'institution, mûs par la nécessité de la réadapter au monde.

[18] Le Père BULGAKOV écrit : « ὁμοῦ ἐπὶ τὸ αὐτό » (tous ensemble dans le même lieu) *is in general the norm of the Spirit of the Church... The Church as truth is not given to individuals but to a unity in love and faith, it reveals itself as a supreme reality in which its members share in the measure of their "sobornost"* (plénitude-catholicité). *The Orthodox Church*, London 1935, p. 83.

[19] Le Professeur H. KOTSONIS : « *Es wird nun nötig, daran zu erinnern, dass die Differenz zwischen* Klerus *und Laien sich nicht auf die Machtbefugnis, sondern auf die Stufe des Dienes bezieht. Denn der* Klerus *hat die Weihen nicht empfangen, um sich der Herde zu "bemächtigen" um sie zu "unterjochen", sondern um ihr zu dienen* ». (*Die Stellung der Laien innerhalb des kirchlichen Organismus*, dans le *Symposium* édité par le Professeur P. BRATSIOTIS, *Die Orthodoxe Kirche in Griechischer Sicht*, 2 Teil. Stuttgart 1960, p. 96).

On ne renouvelle pas l'Eglise en réformant l'institution, mais en s'unissant continuellement dans la communion des saints pour faire de l'institution une source de liberté communautaire et personnelle [20].

Cette autorité pastorale n'a rien d'individualiste. Le tout de la grâce divine demeure dans le tout du corps du Christ. Un évêque en tant que « ποιμήν — berger » de son troupeau n'administre pas ce troupeau particulier comme un chef, semblable à un fonctionnaire à la tête d'un gouvernement. Il est en premier lieu évêque apostolique, dans le tout de l'Eglise catholique. Il n'est évêque qu'à cause de son appartenance non seulement au collège des évêques, mais surtout à la plénitude de la grâce personnifiée dans la communion des saints dans tous les siècles. Un évêque incarne l'autorité pastorale qui existe dans l'Eglise, non pas comme un *ordo* abstrait, mais comme une communion personnifiée fondée sur la grâce divine. L'autorité pastorale est l'expression dynamique des quatre marques de l'Eglise. A travers cette autorité le cœur, le dynamisme, la puissance de l'Eglise s'ouvrent, se répandent et font pénétrer la grâce de personne à personne, tous se co-édifiant sur le même fondement [21].

3) *Autorité pastorale et obéissance dans l'amour*

Dans le cadre d'une ecclésiologie pneumatologique et après l'exposé de l'aspect charismatique du sacerdoce, la question du sens de l'autorité pastorale doit toujours être examinée à la fin d'une étude sur les rapports entre la hiérarchie et le laïcat. Sans cette base fondamentale, les mots « autorité » et « pastoral » créent dans l'esprit humain une confusion qui pourrait en pratique conduire à une négation de l'un par l'autre. La vraie réalisation de ce double aspect du ministère charismatique — où sont combinés son caractère institutionnel administratif et son essence profonde qui est la transmission de la grâce par la co-édification de tous ensemble — est, à la lumière de la Bible et suivant l'expérience de la vie ecclésiastique, le problème le plus épineux à résoudre d'une façon conséquente dans l'Eglise. On peut écrire de belles choses et construire des théories parfaites mais, en tant que prêtres ou laïcs, nous savons par expérience que tout cela constitue une magnifique téléologie sans conformité ontologique au sein du peuple de Dieu. Notre querelle interconfessionnelle sur le sacerdoce — qui est toujours le point de divergence le plus radical entre les confessions séparées — a pour cause principale nos difficultés à manifester ce double aspect du sacerdoce. L'impuissance des hommes à réaliser les conséquences du sacerdoce a entraîné des déviations. Les uns ont accentué l'aspect institutionnel et sacerdotal en créant une hiérarchie bien structurée, soumise à une autorité individuelle, infail-

[20] SAINT JEAN CHRYSOSTOME : « ...brebis et bergers n'existent que selon une distinction faite à cause des hommes mais devant le Christ tous sont des brebis. Car bergers et brebis font partie du troupeau que paît le seul grand berger. » (*P.G.* 52, 784).

[21] SAINT CYPRIEN exprime cette vérité dans une phrase « *Una Ecclesia per totum mundum in multa membra divisa, item episcopatus unus, episcoporum multorum concœrdi numerisotate diffusus* » (*P.L.* 3, 814).

lible, qui la maintient solidement. D'autres ont refusé cet aspect institutionnel-sacerdotal, prétextant qu'il n'y a pas d'hommes dignes de porter cette immense responsabilité avec conséquence [22]. Ils ont donc essayé de construire sur la seule base pastorale-diaconale, renonçant à la force sacramentelle de ceux qui sont mis à part. D'autres enfin ont voulu éviter ces deux extrêmes, garder le caractère sans le faire reposer sur une autorité suprême individuelle et conserver l'aspect sacramentel. Leur conduite modérée risque toujours de masquer les faiblesses humaines sous des vêtements sacerdotaux et de créer l'anarchie, du fait du provincialisme national ou local. Ces trois solutions révèlent la solidarité humaine dans le péché de l'émancipation et de l'égoïsme, source principale du schisme ecclésiastique.

Les orthodoxes ont conservé la troisième solution avec tous les dangers immédiats d'« anarchie », et le présent article est écrit sur cette base. Car cette troisième solution est la base de l'Eglise Une, conservée malgré toutes les tempêtes, malgré les problèmes humains et les épreuves que le monde a infligés à l'Eglise. Ainsi, à travers son histoire, l'orthodoxie a gardé l'unité charismatique, sacerdotale, personnelle et communautaire, qui constitue l'autorité suprême de l'Eglise catholique. De plus, cette solution est pour les orthodoxes la voie préférable parce qu'elle refuse toute séparation entre le clergé et les laïcs par une élévation de la hiérarchie au-dessus du plérôme de l'Eglise, ou toute négation de la fonction sacramentelle dans le mystère divin ; d'autre part, elle affirme la liberté que l'homme a de s'épanouir dans la liberté de l'Esprit saint qui préserve l'unité et l'ordre par et dans sa communion personnelle. Pour les orthodoxes, c'est la repentance personnelle dans l'Eglise et l'absolution par l'Esprit saint à travers ceux qui sont mis à part qui guérit continuellement le fidèle, et non pas un système sacré et hiérarchisé, ou la négation totale de ce système.

Il est évident, d'après ce que nous venons de dire, que l'autorité pastorale est d'abord une grâce divine transmise d'une façon concrète et personnelle à la communion des membres de l'Eglise. Le fait de recevoir la confession des péchés est l'expression première et immédiate de cette autorité. Le pardon du prêtre qui suit la confession n'est pas que l'annonce du pardon automatique de Dieu, grâce au salut en Christ ; il est la réponse à la vraie repentance, à la soumission totale existentielle et morale du croyant à la volonté divine. Cette réponse n'est pas l'absolution, elle est la grâce du Saint-Esprit qui fait renaître l'homme, le régénère, le rend capable de ne plus revenir à sa situation antérieure. L'autorité pastorale est ainsi basée sur un fait s'accomplissant dans la vie sacramentelle de l'Eglise et présuppose la décision personnelle de l'homme concret qui ne se soumet pas à la hiérarchie

[22] Le Professeur JAQUES COURVOISIER fait ressortir également cette attitude chez Calvin. En citant le réformateur, il remarque « Il semble encore qu'ici, Calvin en ait moins à l'évêque qu'au mauvais évêque. » (« *Du Schisme dans la Tradition et dans l'Histoire des Eglises Réformées* ». Dans *L'Eglise et les Eglises*, Edition Chèvetogne, p. 287).

mais personnellement, à travers le prêtre, son confesseur, se soumet à l'Esprit saint qui le lave mystiquement et le fortifie [23].

La confession avec son absolution personnelle et sacramentelle exprime et pratique authentiquement l'autorité pastorale et la manifeste en tant qu'acte ecclésial par excellence. Elle exprime l'autorité suprême charismatique de l'Eglise. Sans la confession, l'Eglise perd son autorité qui soumet le monde en le recréant à travers les personnes. Sans la confession de personne à personne dans la hiérarchie de l'Eglise, exprimant d'une part l'autorité pastorale et d'autre part la soumission dans l'amour, tout s'individualise dans l'Eglise ou tout se collectivise, laissant place à une émancipation individuelle. La confession sacramentelle marque la limite de la liberté individuelle dans les limites infinies de la liberté de l'Esprit saint ; là, notre guérison et notre régénération s'accomplissent en même temps. C'est ainsi que l'Eglise orientale catholique s'oppose à toute absolution non vraiment personnelle, où les personnes sont cachées, ce qui automatise et institutionalise le pardon : d'autre part, elle refuse l'absolution collective du haut de la chaire de la prédication. La confession n'est pas un acte anonyme touchant l'individu dans le collectivisme ; elle n'est pas une simple annonce du salut ; elle n'est pas non plus un dialogue psychothérapique, une aide fraternelle, pastorale. La confession n'est réelle qu'en tant qu'ouverture du cœur du croyant devant la grâce du Saint-Esprit, personnifiée dans la communion personnelle avec le prêtre. Ainsi l'autorité pastorale n'est pas basée sur une loi, sur un comportement extérieur, sur un système, sur un acte collectif ; elle est incarnée dans la personne de « mon » confesseur et en même temps, elle est trans-individuelle parce que « mon » confesseur est l'élément personnel de l'action du Saint-Esprit qui m'unit à tous les croyants de l'Eglise (Jn. 20. 23 : « Recevez le Saint-Esprit. *Ceux à qui vous* pardonnerez les péchés, ils leur seront pardonnés ») [24].

C'est à partir de cette confession sacramentelle que toute autre expression de l'autorité pastorale opère dans l'âme des croyants. Tout conseil, toute discussion, toute diaconie pastorale trouve dans la fonction de confesseur sa plénitude charismatique. Le prêtre ne donne pas de simples directives, des solutions momentanées, mais il fait couler en nous la grâce du Saint-Esprit et sur elle, il fonde sa direction spirituelle, son autorité qui nous libère de notre solitude et de l'impuissance de notre condition humaine. La confession est le laboratoire, le purgatoire qui nous mène à la région lumineuse de la liberté personnelle, là où le monde devient impuissant, là où l'anté-Christ sous ses formes variées apparaît déjà vaincu par le Christ. L'autorité

[23] SAINT JEAN DAMASCÈNE : « Le repentir est le retour de ce qui est contraire à la nature vers ce qui lui est propre, le retour de la captivité du démon vers Dieu, s'effectuant par les efforts et le labeur » (*P.G.* 94, 976).

[24] VLADIMIR LOSSKY : « La vie chrétienne, la vie dans le Christ est une voie qui mène de la multiplicité de la corruption — celle des individus morcelant l'humanité — vers l'unité d'une nature pure où apparaît une nouvelle multiplicité, celle des personnes unies à Dieu dans le Saint-Esprit » (*Théologie Mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris 1944, p. 179).

pastorale qui, dans la confession, dialogue avec l'amour obéissant du fidèle, est l'expression la plus concrète de la victoire spirituelle de l'Eglise dans le monde, victoire cachée, proposée à tous les hommes et conservée en eux très profondément par l'Esprit. Un croyant sans confesseur personnel ne connaît pas la plénitude de la liberté que l'autorité pastorale implique pour chacun de nous personnellement. Il parle de l'Eglise comme s'il s'agissait d'une institution, d'un grand mouvement ; mais tout n'est pas encore devenu pour lui vie intérieure dérivant de sa relation de personne à personne, face à face avec la grâce de Dieu personnifiée dans l'acte pastoral du prêtre. L'Esprit incarne son énergie dans cette communion concrète afin de donner à l'homme la puissance d'être intégré dans le tout de l'Eglise.

N. A. Nissiotis, *Bossey.*

(Texte français revu et corrigé par Simone Mathil)

PRIÈRE POUR L'UNITÉ

Possession de la vérité et prière pour l'unité

La question qui nous occupe peut être posée ainsi : Comment un chrétien qui appartient à une Eglise comportant un magistère dogmatique rigoureux, et qui croit être en possession exclusive de la vérité, peut-il prier pour l'unité autrement qu'en des termes blessants pour les autres ? Comment peut-il le faire sérieusement et comment peut-il prétendre prier avec ces autres si sa prière comprend, même implicitement, un élément qu'un autre refuserait en tous cas ? Pareillement, comment un chrétien membre d'une confession qui n'exclut aucune appartenance à l'Eglise, peut-il s'unir à la prière de celui qui a ainsi une croyance exclusive ?

Et pourtant, nous sommes des disciples du Christ. Le Christ nous a donné l'exemple, en priant pour l'unité de son Eglise, de prier, nous tous ses disciples, pour la même unité. Si nous ne prions pas pour l'unité, nous ne sommes pas disciples du Christ.

On peut énoncer trois motifs qui doivent, nonobstant toute attache dogmatique, nous faire prier ensemble pour l'unité, à quelque confession que nous appartenions, motifs qui sont imposés par l'amour du Christ, la foi en sa parole et les exemples de la tradition chrétienne.

Premier motif : la volonté du Christ.

Deuxième motif : La promesse que le Christ a faite concernant la prière à deux ou à trois, et qui concerne particulièrement, nous le verrons, des frères désunis.

Troisième motif : L'apaisement, par la prière, des passions qui ont alimenté les querelles dogmatiques.

1. La volonté du Christ

Le Christ a voulu son Eglise une. Si, d'une certaine manière, transcendante et mystérieuse, l'Eglise conserve, en tant qu'elle est de Dieu, cette prérogative d'unité, le fait est que les hommes qui la composent, en tant qu'hommes et créatures imparfaites, ont divisé ce bien incomparable, et ce, depuis de longs siècles ; beaucoup de chrétiens sont en désaccord : en état de division, de séparation.

Sans doute, cette réalité était-elle présente au Christ au moment de sa passion et de son agonie. L'Unité de l'Eglise était une chose

difficile. Comme un père de nombreux enfants craint à son lit de mort que ses héritiers ne se brouillent pour des questions de partage, ainsi le Christ a pressenti, a connu le gâchis que les hommes apporteraient à son œuvre, à son chef-d'œuvre. « Père, priait-il, garde-les en ton nom, ceux que tu m'as donnés, afin qu'ils soient un comme nous... Quand j'étais avec eux, je les gardais moi-même... Ce n'est pas seulement pour eux que je prie, mais aussi pour ceux qui croiront en moi par leur parole, afin que tous soient un ». Il était donc bien difficile de garder l'unité, puisque le Christ en un moment aussi solennel, en a fait l'objet de sa suprême prière. Il connaissait ses apôtres. Il savait la défection de Judas, l'impulsivité et la faiblesse de Pierre, l'incrédulité de Thomas, l'émulation des fils de Zébédée. Il était là pour tout tenir ensemble durant sa vie mortelle.

Comment les disciples du Christ se sont-ils comportés vis-à-vis de ce désir suprême de leur maître ? Une fois parti, celui-ci leur enverrait son Esprit qui confirmerait sa doctrine et sa puissance par des miracles éclatants. Mais les apôtres et les disciples restent hommes tout de même. Sans doute, le jour où ils sortirent du cénacle pour prêcher la résurrection du Christ, ils avaient bien certainement l'intention de rester unis. Non localement, assurément : ils avaient eu au contraire mandat de se disperser, de circuler de par le monde pour propager la bonne nouvelle. En soi, cette dispersion, ce contact avec d'autres mondes, d'autres gens, d'autres lieux, était peu propice au maintien d'une unité rigoureuse. Nous le voyons bien dans le livre des Actes. Tant que la première communauté resta à Jérusalem dans son milieu juif palestinien, elle ne fut qu'un cœur et qu'une âme : « ils avaient tout en commun, et une grâce se répandait sur eux tous » (Act. 4. 32-33). Les premiers conflits surviennent au sein même de cette communauté pour des questions de langue et de caste, entre les chrétiens de la dispersion juive au parler grec, en résidence à Jérusalem, et ceux de langue sémitique : les veuves des premiers étaient négligées dans les partages. On doit instituer des diacres pour conserver le bon ordre. Il faut prendre des mesures pour sauvegarder l'unité, et on les prend. L'union se rétablit.

Quelque temps après le martyre d'Etienne, Pierre et Jean circulent en Galilée et en Samarie. A Joppé, l'Esprit saint fait comprendre à Pierre le mystère de l'élection des Gentils. Nouvelle agrégation, nouvel aspect de l'unité. Pierre doit essuyer d'amers reproches de la part des judaïsants, qui comptent dans leur groupe Jacques, frère du Seigneur. L'unité du collège apostolique va-t-elle être compromise en raison de cette agrégation ? Pierre s'explique, et ses explications calment les frères : « Ainsi donc, Dieu a accordé aussi aux nations la pénitence qui mène à la vie » (Act. 11. 18). Le danger de séparation est conjuré, on s'est entendu.

Sur ces entrefaites, Paul, le grand converti, entre en scène. Il n'a pas été choisi avec les Douze, mais il se dit apôtre. Sera-ce encore là une occasion de conflit ? Plusieurs fois, Paul aura à se défendre, et il

le fera audacieusement. Un nouveau problème se pose : faut-il obliger les païens néophytes aux observances de Moïse ? Les judaïsants — pharisiens incorrigibles — veulent leur en imposer les rites. A Jérusalem, Pierre se prononcera contre eux. Mais après, à Antioche, il tergiverse. Paul le reprend publiquement d'avoir dissimulé ses actes et il les dévoile du reste au grand jour.

Tout ceci prouve que des gens qui travaillent pour un même Seigneur mais qui ne se voient pas tous les jours et circulent dans des régions différentes en faisant de nouveaux adeptes, sont vite exposés à la mésentente. Pierre et Paul cependant, au moment du conflit, ne se séparèrent pas. Quoique en divergence, ils savent que le Christ est un et qu'il ne peut être divisé. Paul se fera le propagateur de cet important précepte. Nul doute qu'il n'ait lui aussi prié pour cette unité dont il a parlé tant de fois. N'a-t-il pas dit lui-même aussi que le soleil ne devait pas se coucher sur notre colère (Eph. 4. 26) comme le Christ avait lui-même enjoint la réconciliation rapide entre les frères en dispute (Mat. 5. 24) ? Pierre et Paul ne se brouilleront pas et ils seront frères jusque dans la mort : l'Eglise les associera dans leur martyre ; elle ne les séparera jamais l'un de l'autre dans sa tradition. Cette grande leçon, hélas ! ne serait pas toujours suivie par ceux qui, après eux, gouvernèrent les Eglises et laisseront traîner leurs querelles.

C'est alors que la prière doit devenir instante ! On comprend donc bien la prière du Christ, sa suprême prière pour l'unité : « Père, garde-les, qu'ils soient un ; quand j'étais avec eux, je les gardais moi-même... ». Le Christ prie son Père pour eux, pour leur unité, pour quand il ne serait plus là.

D'autre part, n'a-t-il pas dit à ses disciples : « Tout ce que vous demanderez à mon Père, en mon nom, je vous le donnerai » (Jn. 14. 13) ? L'unité dans l'Eglise n'a jamais été facile. Lorsqu'elle existe, elle est en péril ; elle peut être brisée pour un rien, et on a bien du mal à la rétablir. Cependant nous devons, dans un acte de foi, nous fier à cette parole du Christ : si nous demandons l'unité à son Père, notre Père, en son nom, lui, le Christ, il nous l'accordera. Nous devons donc prier, redoubler de prières pour l'Unité tant que nous sommes désunis et parce que nous sommes désunis, et nous continuerons à prier même quand nous serons réunis, parce que nous sommes faibles et fragiles et que l'unité pourra toujours à nouveau se rompre. Peut-être les hommes n'ont-ils pas assez prié pour l'unité dans le passé. Bien sûr, le Christ a prié lui-même, mais sa volonté, pour que cette unité soit obtenue, est sans doute que nous le fassions aussi et que nous soyons ainsi avec lui, par la prière, comme les artisans de l'unité de notre Eglise, de son Eglise qui est aussi la nôtre. Dieu n'aurait-il pas permis ces divisions, justement pour que, si divisés que nous soyons maintenant encore, nous puissions, par nos prières accrochées à celle du Christ établir avec lui, un jour, l'Eglise parfaitement une, indéfectiblement une ?

Cet argument devrait suffire déjà à lui seul pour nous faire

comprendre que, qui que nous soyons, à quelque confession que nous appartenions, et quelles que soient nos positions dogmatiques, puisque nous sommes divisés, il faut que nous priions pour l'unité.

2. La prière à deux ou trois

Autre argument : La prière à deux ou trois. Il convient, il faut que nous priions ensemble, nous, divisés, parce que « là ou deux ou trois sont réunis en son nom, il est au milieu d'eux » (Mat. 18. 19). Or, nous ne sommes jamais mieux « distincts » en « deux ou trois » — c'est peut-être étrange à dire, mais cela ne peut tout de même que nous encourager — que lorsque, étant opposés les uns aux autres en « deux ou trois » confessions différentes, nous nous unissons au nom de Jésus, et dans la fidélité à sa parole, pour demander l'unité. Ce sont donc ceux qui sont divisés qui doivent avant tout se rassembler pour demander l'unité. C'est en eux surtout que se vérifie la parole évangélique de la prière à deux ou trois, lorsqu'il s'agit de frères divisés, séparés en deux ou trois groupes.

Or c'est bien là le sens profond de la semaine de prière pour l'unité, durant laquelle nous prions tous en même temps. En priant ensemble, nous « divisés », pour l'unité, nous obéissons particulièrement à l'invitation du Christ. Ne pas ou ne plus le faire en même temps, serait abandonner le précepte de se réunir pour demander ensemble afin de mieux obtenir. Ce serait un grave recul. Qui plus est, lorsque des chrétiens divisés s'unissent pour la prière pour l'unité, ils cessent d'être divisés durant leur prière. C'est comme un apprentissage de vie d'unité, de vie commune qu'ils font ensemble. Ils sont beaucoup plus en voie de rapprochement que séparés. Sans doute, les barrières confessionnelles existent encore : nous ne sommes pas encore en intercommunion. Mais nous ne sommes plus des chrétiens qui se tournent le dos ; nous sommes des chrétiens tournés les uns vers les autres pour se reconnaître disciples d'un même Seigneur, pour chercher à s'unir, pour faire tomber les barrières.

Mesurons-nous assez ce phénomène absolument unique de l'histoire de l'Eglise que nous vivons en ce moment : des chrétiens séparés qui se réunissent pour prier ensemble, afin d'obtenir du ciel l'abolition de la séparation ? C'est là un don bien grand, sans doute, qui nous est fait, et que notre génération connaît. Recevons ce don avec gratitude, et ne le laissons pas infructueux !

Mais comment pourrons-nous prier ensemble pour l'unité si nous avons dans notre intention une ecclésiologie différente ? Comment pourrons-nous prier par exemple avec des chrétiens qui veulent nous faire sortir de notre confession pour nous faire entrer dans la leur et qui, apparemment du moins, respectent si peu la communauté à laquelle nous appartenons et à laquelle nous tenons, qu'ils orientent leur prière pour nous en retirer ? Une revue rapportait récemment la charmante histoire d'une petite fille, dans une école d'Orient où se

se côtoient catholiques et orthodoxes. Ayant entendu parler de l'union des Eglises, cette enfant avait ingénûment demandé à la sœur si, quand l'union se ferait, ce seraient les orthodoxes qui deviendraient catholiques ou les catholiques qui deviendraient orthodoxes. Et la sœur de lui répondre intelligemment : « quand l'union sera faite, les catholiques seront orthodoxes et les orthodoxes seront catholiques ». Ce n'est pas là un retrait de confession, mais un renforcement des confessions respectives au profit de l'unité. On n'eût pas imaginé pareille réponse il y a vingt-cinq ans.

Nous ne savons pas assez combien, dans notre monde, la formule vraiment inspirée de l'abbé Couturier « Comme le Christ le veut et quand il le voudra » a fait faire de progrès aux idées. Elle prend de plus en plus d'expansion et beaucoup sont persuadés qu'elle finira par s'imposer tout à fait, même si, d'ici là, elle subit encore quelques dures attaques. Or, sur cette formule-là, nous pouvons être d'accord.

Le succès qu'elle a remporté marque une étape très importante dans les relations interconfessionnelles. Cependant, le fait qu'elle soit combattue par certains catholiques, spécialement en Amérique, ne montre-t-il pas qu'elle ne peut s'exprimer sans cacher quelque chose, qu'elle n'est au fond pas sincère, étant donné la foi de l'Eglise romaine et la rigueur avec laquelle son magistère s'impose ?

Il faut pourtant remarquer que dans tout cela, il y a aussi une évolution qui se fait. La prière, suivant cette formule, produit déjà ses fruits. Le centre n'échappe finalement pas au travail courageux qui s'opère un peu partout sur tous les fronts de la périphérie. En voici un exemple : dans l'encyclique qu'il publia le 29 juin 1959, Jean XXIII, après avoir cité une phrase de saint Augustin qu'il veut redire à tous ceux qui sont séparés : « Qu'ils le veuillent ou non, ils sont nos frères. Ils ne cesseront d'être nos frères que s'ils cessent de dire le *Notre Père* », et insisté, d'après le même docteur, pour que l'un n'offense pas l'autre, il ajoutait : « Aussi bien, pour affermir l'unité de l'Eglise et pour que s'étende le bercail et le règne du Christ, nous adressons, dans une attitude suppliante nos prières au Dieu bienveillant, distributeur de lumières célestes et de tous biens, et nous exhortons instamment qu'en soient adressées aussi par tous quels qu'ils soient, frères et fils très chers, que nous avons dans le Christ » *.

Il importe de remarquer combien cette prière ressemble, en termes voilés, à la formule de l'abbé Couturier. On fait appel à la lumière céleste, qui, bien entendu, doit nous indiquer la voie pour retrouver l'unité, ce qui veut dire que les moyens humains n'apparaissent pas et qu'on demande à Dieu de nous indiquer les siens. Tous enfin sont invités à prier pour l'unité, suivant l'inspiration que Dieu donnera aux hommes dans le choix des moyens. Un pape aurait-il

* *Nos vero pro Ecclesiae unitate tutanda atque pro Christi ovili atque regno amplificando supplices preces hac de causa ad benignissimum Deum, cœlestium luminum bonorumque omnium largitorem admovemus, atque ut ab omnibus, quotquot habemus in Christo fratres et filios carissimos, instanter admoveantur hortamur.*

parlé d'une façon aussi générale et à la fois aussi claire dans les années passées ? Il faut voir dans ce changement une influence du travail qui se fait pour l'unité dans le monde entier. De l'avis de plusieurs, c'est la formule de l'abbé Couturier qui a été présente dans la rédaction de cette phrase. Il y a donc manifestement un désir de voir prier ensemble tous les chrétiens divisés.

3. L'apaisement des passions

Venons-en maintenant à la troisième raison pour laquelle nous devons prier ensemble, nous divisés, pour retrouver l'unité : l'apaisement des passions par la prière commune.

Il y a dans la Règle de saint Benoît — ce vieux document de l'Eglise ancienne, de l'Eglise encore indivise —, un passage à relever ici. Pour les frères délinquants qui, malgré des corrections répétées n'auront pas voulu s'amender et s'obstinent à vouloir défendre leur conduite, le grand législateur recommande à l'Abbé d'agir en sage médecin, c'est-à-dire d'employer « les fomentations, l'onguent des exhortations, la médication des divines Ecritures » avant d'en venir à l'exclusion. Mais si ces industries n'ont eu aucune efficacité, « qu'il ait recours, dit-il, à ce qui est beaucoup plus : la prière de tous les frères pour celui qui est en danger, afin que le *Seigneur qui peut tout*, opère le salut du frère malade » (Chap. 28). Ce n'est que lorsque ce moyen-là aura été employé que l'Abbé pourra user du fer qui retranche.

Demandons-nous tout d'abord si, dans l'histoire de l'Eglise, on n'a pas employé le fer qui retranche avant d'avoir assez recouru à la prière commune. Mais considérons aussi que, si nous remontons aux origines de nos séparations, nous nous retrouvons les uns par rapport aux autres dans cette attitude d'obstination et de propre défense. Tous sont d'accord aujourd'hui pour admettre des torts réciproques. Le seul fait qu'on nous encourage à dire ensemble le *Pater*, le prouve : c'est en raison de la demande : « Pardonnez-nous comme nous pardonnons » que le *Pater* est une prière œcuménique. Il a, du reste, toujours été considéré dans la tradition chrétienne comme la prière de la réconciliation. Si nous recourons à la prière commune pour que s'apaisent les passions qui nous ont dressés les uns contre les autres, et si nous pouvons vraiment nous unir dans une même supplication, celle-ci sera puissante. Que sur cette base, chacun fasse son bilan, en fonction d'une pensée commune sur tous les points où cela est possible.

Les séparations qui se sont faites au ve siècle, à la suite des conciles d'Ephèse et de Chalcédoine, ont retranché alors du monde byzantin, et par conséquent aussi de l'Occident qui lui était uni, tout le monde syrien extra-impérial, plus les coptes et les abyssins. Nestorien ou monophysite, tout le bloc sémitique du christianisme ancien, au fond, est resté ainsi depuis quinze siècles en dehors de notre communion à nous, orthodoxes et occidentaux, en grande partie par animosité contre les Grecs et l'empire grec. Et cependant, aujourd'hui, que les passions

se sont apaisées, on a constaté que ces erreurs — je parle surtout des monophysites — étaient généralement verbales et, entre l'Eglise orthodoxe de Grèce et les descendants des monophysites — il n'en reste plus beaucoup car ils ont été absorbés par l'Islam —, des relations se renouent qui aboutiront peut-être, dans un temps pas trop éloigné, à rétablir une union complète. Le temps a usé ce que les passions avaient amoncelé.

Cinq siècles après la séparation qui avait, au ve siècle de l'ère chrétienne, détaché de nous, orthodoxes et occidentaux, le bloc syrien sémitique, l'Orient se sépare de l'Occident : deuxième grande faille dans l'Eglise. Toutes les tentatives de réconciliation échouent, les passions ne s'apaisent point. Et voilà qu'un peu plus de cinq siècles après, encore une fois, lors de la Réforme et dans le remous qui lui fut consécutif en Occident, le monde anglo-saxon et germanique se sépare du monde proprement latin. Car il ne reste plus alors, autour du siège romain, en dehors de quelques franges, que les Latins de langue et de race : portugais, espagnols, français, italiens. Qu'en adviendrait-il de l'Eglise si tous les cinq siècles, le « marteau de toute la terre », ainsi que l'appelle Jérémie en parlant du diable, venait ainsi porter un coup dans l'une ou l'autre portion de la chrétienté, pour empêcher tout travail d'unité ?

Or, en ce milieu du xxe siècle, nous sommes arrivés justement à un nouveau terme. Mais au lieu de se séparer une fois de plus, on ne parle que d'unité. Cependant n'oublions pas que l'ennemi veille, et qu'il est maître dans l'art d'exciter les passions, même les passions apaisées. Soyons prêts à lui résister si, trouvant notre maison en train d'être balayée et d'être mise en ordre « il s'en allait prendre sept esprits plus méchants que lui » (Luc 11. 26). Raison plus grande encore pour prier — car il y a de ces démons qui ne se chassent que par la prière — de crainte qu'au lieu de l'unité, une nouvelle brisure ne survienne.

Il faut cependant reconnaître que nos passions s'apaisent et que nous voyons plus clair. Nous reprenons conscience, par exemple, dans le monde catholique, de l'état dans lequel nous avons vécu ecclésiastiquement unis avec les Grecs, en cette époque où, la chrétienté étant répartie en deux portions, on n'aurait pas pensé à donner à l'Eglise la forme d'unification hiérarchique rigoureuse qu'elle possède aujourd'hui et qui semble faire obstacle. On pourrait songer sérieusement à une réunion de l'Orient et de l'Occident sur la base d'une union qui ressemblerait à celle qui a existé alors, à supposer qu'on soit d'accord sur le caractère contingent de nos évolutions respectives. Mais, pour ce faire, un travail presque surhumain de réadaptation en fonction d'une pensée commune, sur tous les points où cela est possible, serait à réaliser. Une évolution de culture religieuse aussi grande ne se fera qu'avec l'aide de Dieu, et c'est la prière seule qui pourra nous l'obtenir. Dieu, qui prend soin des lis des champs, ne peut-il prendre soin aussi de notre culture ?

Si le problème de l'Orient est de l'Occident en est un, celui de la Réforme et de ce qui l'a suivi en est un autre, et non moindre. Entre la Réforme et l'Orthodoxie, il y a un mouvement qu'on pourrait appeler assez justement « un va-et-vient », mais il faut reconnaître qu'au point de vue du résultat concret il n'est pas avancé. Entre la Réforme et le Catholicisme on entrevoit encore mal — non pas le rapprochement des esprits et des cœurs, il existe —, mais l'accord. Il faut admettre que nous ne voyons pas clair et nous ne pouvons imaginer la manière dont vont se résoudre les problèmes. On voit cependant les passions s'apaiser. Le Mouvement œcuménique s'impose de plus en plus comme une réalité importante, et atteint peu à peu les couches les plus revêches. Ce qui ne veut pas dire qu'on ne soit encore loin les uns des autres.

Chez nous, catholiques, un mouvement biblique intense se répand dans les pays les plus avancés au point de vue du rapprochement. D'autre part, une nouvelle théologie des sacrements s'élabore au sein des Eglises réformées. Nous en sommes revenus nous-mêmes à des théories plus justes sur la messe, qui vont à l'encontre de celles que les réformateurs ont attaquées au XVIe siècle. Un mouvement liturgique se dessine au sein de la Réforme, qui vient étoffer cette nostalgie de sacramentalité. Parlerai-je du mouvement monastique qui y existe également ? Mais toutes ces choses ne sont encore que des conditions secondaires d'élaboration unioniste. On n'est pas d'accord sur la notion même d'Eglise ni sur le fait de savoir où elle se trouve. Durant le grand schisme d'Occident, au temps des papes d'Avignon aux XIVe et XVe siècles, on ne savait plus non plus « où était l'Eglise ». Il régnait une confusion générale, et ce ne fut que la prière qui amena un jour une solution presque inattendue. Qu'on ait prié à ce moment-là, nous en avons le témoignage dans la messe composée alors par le pape d'Avignon, Clément VII, pour l'extinction du schisme. C'est cette messe qu'on a transformée aujourd'hui en une messe pour l'unité chrétienne.

La prière dans l'émulation du pardon et dans le respect de nos frères ne fera-t-elle pas que, par une lumière d'en haut, les obstacles réputés insurmontables finiront par se montrer réductibles, ramenés à des proportions de sagesse, libérés de la pression des passions ?

L'exercice de la charité entre frères, la prière entre frères nous aidera à mieux comprendre l'essentiel de nos positions dogmatiques respectives et à ne pas les confondre avec des éléments accessoires auxquels, de part et d'autre, on s'est peut-être trop attaché. Eléments accessoires qui ont fait trop avancer les uns, trop reculer les autres à l'époque de la séparation et de la haine.

Toutes nos Eglises, toutes nos confessions sont en ce moment en évolution profonde, et la question de l'unité en est comme le nœud. Si nous ajoutons à cette évolution la prière en commun, demandant à Dieu qu'il nous aide à trouver les formules qui nous rapprochent, tout d'abord au sein de cette prière elle-même, nous aurons joint à nos

efforts, suivant la parole que nous avons citée plus haut, ce moyen qui est « plus fort que tous les autres » pour la réconciliation : tous prier les uns pour les autres, pour l'unité des uns et des autres.

Possession de la vérité et prière pour l'unité : la prière étant un signe de notre impuissance, il était légitime de ne pas considérer ces deux termes sur le même plan. Il n'y a pas ici, en matière unioniste et œcuménique, de geste meilleur que celui de se tourner vers Dieu dans la prière pour que le Dieu « qui peut tout » réalise par la grâce de sa lumière ce que les hommes sont incapables de faire. Ce n'est pas la main gauche qui ignore ce que fait la main droite, c'est plutôt comme une présentation des deux mains dans le geste de l'orante devant la face du Père, au nom du Christ, et dans le don de l'Esprit pour que nous soit obtenue cette chose difficile que nous demandons instamment : l'Unité.

DOM OLIVIER ROUSSEAU, *Chevetogne*.

L'Esprit saint et la prière pour l'unité

Devant la nostalgie des « épis de blé dispersés », devant leur attente « de passer entre les meules de l'humilité afin de devenir le pain doux au Seigneur », il importe d'approfondir le sens de la prière pour l'unité à la lumière de quelques thèses tirées de la théologie de l'Esprit saint. L'objet ne sera pas tant la forme et le contenu de la prière, que son contexte orant, l'attitude de celui qui prie, le « comment prier », afin d'atteindre toute l'efficacité de la prière.

On pense à la vie de saint Antoine qui raconte qu'il pria durant trois jours et trois nuits. Le troisième jour, les démons allèrent se jeter devant Dieu pour le supplier de réveiller le saint de cette prière, car sa flamme devenait insupportable et mettait en péril les assises démoniaques de ce monde. Saint Séraphin priait jour et nuit pour un condamné par Dieu, disant qu'il ne bougerait pas avant d'arracher sa grâce. Sa prière fut entendue, mais pour son audace, il resta boiteux jusqu'à la fin de ses jours. Saint Isaac voyait « la flamme des choses » pendant sa prière. Tel autre se transformait visiblement pour ses disciples en colonne de lumière. Un moine d'Athos avait la coutume de réciter une seule fois la prière dominicale, mais il la commençait le soir et ne la terminait qu'au lever du soleil. Evidemment dans ces cas, peu importait ce que disaient ces grands spirituels, leur prière devenait le nom de Dieu et le lieu de sa Théophanie. Faut-il parler de la sueur de sang de notre Seigneur ?... Quelle distance de la plus terrifiante suffisance, de l'automatisme tiède des « petites prières » si outrageusement cérébrales ou platement sentimentales de la pratique courante des chrétiens d'aujourd'hui.

I

1°) Dans leur réflexion sur la nature des rapports entre l'homme et l'Esprit saint, les Pères de l'Eglise constatent avant tout que si « l'Esprit saint avait été donné au premier homme avec la vie » (saint Cyrille de Jérusalem), par contre, par suite de la

chute, l'action de l'Esprit saint était devenue *extérieure* à la nature humaine. Sous le régime de l'Ancienne Alliance, l'Esprit touche la nature sans la pénétrer, sans s'y associer intimement. Il parle par les prophètes, les inspire sur le moment et ensuite les abandonne. C'est dans le sacre baptismal du Jourdain que l'Esprit se pose et se repose comme l'onction sur l'humanité du Christ et le jour de la Pentecôte devient acteur au-dedans de la nature humaine. Dès lors, la Vierge est *gratia plena* ; le premier martyr, le diacre saint Etienne, « est rempli de l'Esprit ». Pour saint Ignace d'Antioche, les baptisés sont *Theophoroi,* mais surtout *Theou gemete,* remplis de Dieu. L'homme est temple de l'Esprit, selon saint Paul et le *Sanctus,* dans sa résonnance pleine, fait voir réellement le ciel et la terre remplis de la Gloire. Tout ne subsiste que par sa plénification, communion, participation aux énergies divines de la grâce. Si la catégorie de la vie religieuse avant l'incarnation était *éthique* : obéir ou transgresser la limite posée par la Loi ; après la descente de l'Esprit elle est *charismatique* : être vide ou rempli de l'Esprit saint. Les trois dignités de tout baptisé — sacerdotale, royale et prophétique — le montrent prêtre sacrifiant sa substance luciférienne et permettant ainsi (selon la tradition juive) à saint Michel d'offrir sur l'autel d'en Haut « des agneaux de feu », c'est-à-dire les âmes des justes ; rempli de Dieu il est roi ; enfin, nouvelle créature plantée au cœur du monde, c'est par tout son être qu'il prophétise, annonce Celui qui vient. « Illuminé déjà ici sur la terre, l'homme devient tout miracle. Il concourt avec les anges dans le chant incessant ; se tenant sur terre tel l'ange, il conduit à Dieu toute créature » (saint Grégoire Palamas). L'extase s'identifie avec l'instase : l'âme illuminée sort vers Dieu par l'intériorité d'elle-même.

Ainsi l'Esprit saint nous devient plus intime que nous-mêmes, « l'âme de notre âme » (saint Syméon), au point que pour saint Grégoire de Nysse, l'homme qui n'est pas mû par l'Esprit saint n'est pas un être humain.

2°) La prière qui demande au Père l'envoi de l'Esprit saint s'appelle *l'épiclèse.* Son emploi eucharistique ne limite point sa signification universelle. En effet, l'action sanctifiante de l'Esprit précède tout acte où le spirituel prend corps, s'incarne et devient *christophanie* : manifestation de l'incarnation du Christ et sa conséquence dans l'humain : « Afin que le Christ soit formé en vous ».

Ainsi l'Esprit « couve » l'abîme — *tohu et bohu* — « sans forme ni contenu » lors de la création d'où jaillit le monde, corps du Christ, Eglise en puissance. L'Esprit parle par les prophètes et c'est la Pentecôte préliminaire de l'Ancien Testament qui prépare et conduit à la Nativité. L'Esprit descend sur la Vierge lors de l'Annonciation et c'est la naissance de l'enfant Jésus-Emmanuel. Il descend sur Jésus dans les eaux du Jourdain, comme il descend sur son Corps-Eglise le jour de la Pentecôte. L'épiclèse du baptême,

d'un baptisé fait membre du Corps ; celle de l'onction chrismale, pentecôte personnelle, d'un être humain fait un charismatique, créature nouvelle ; du pain et du vin l'Esprit fait la chair et le sang du Christ. L'épiclèse eucharistique confère à la parole institutionnelle du prêtre, la valeur de la parole du Christ et c'est le miracle du métabolisme eucharistique. L'épiclèse de toute lecture — mais surtout liturgique — de la Bible, d'un texte humain, fait la Parole de Dieu. Le geste de tracer sur soi le signe de la croix est un acte épiclétique qui transforme celui qui se signe en croix vivante du Christ, en identifie son existence.

Ainsi, au terme de l'action épiclétique, préliminaire, sanctifiante de l'Esprit saint, une forme du Corps de Christ se manifeste. A toute christophanie, à toute naissance d'une cellule organique ecclésiale (communion et communautés, *ecclesia domestica*, etc...), précède une *pneumatophanie*, son épiclèse pentecostale. Tout sacrement et partant, tout acte spirituel possède sa petite pentecôte, l'onction de l'Esprit.

3°) L'épiclèse est d'origine divine et c'est le Christ lui-même qui l'a formulée : « Je prierai le Père, et Il vous donnera un autre Consolateur ». Le Seigneur précise immédiatement son ministère : « Il ne parlera pas de son propre fond, mais tout ce qu'Il dira, Il l'aura entendu, et Il vous annoncera les choses à venir ». On voit bien, l'Esprit saint *prend en arrière*, en Christ-Parole, pour *annoncer en avant*, tourné vers l'eschatologie, vers les *novissima*, vers les choses ultimes à la lumière de la Fin. Il n'ajoute rien à la révélation close par le Seigneur, il ne la répète pas non plus seulement, mais il l'annonce en avant et y met son accent eschatologique qui fait jaillir de la même parole un sens plus caché. C'est le passage des « paroles » dans la constellation des « lettres de feu », une progression « vivifiante ».

La pentecôte nous révèle que le Christ est le grand Précurseur de l'Esprit saint qui descend pour parachever son œuvre. L'économie du Christ s'ordonne, pour ainsi dire, à celle de l'Esprit. L'œuvre de l'Esprit n'est point une simple fonction du Verbe, n'est pas un moyen mais une fin dont le terme est la *théosis* pour l'homme et le Royaume pour l'humanité. Le Roi est venu pour que le Royaume vienne. La simple dépendance (le danger du filioquisme) ou la sectaire indépendance (le danger du pentecôtisme), ferment le cercle de la kénose de l'Esprit saint sur lui-même. Or, le Seigneur avertit que le seul péché est celui contre l'Esprit saint, l'attitude qui bloque les énergies de la grâce, à la place de vivifier, l'Esprit consume... Le rapport entre les deux économies est de *réciprocité*. Le Fils est venu pour offrir au Paraclèt son Corps — réceptacle de la grâce sanctifiante.

4°) En effet, « Je suis venu pour mettre le feu sur la terre », ce feu — commentent les Pères — est l'Esprit saint et ils vont

jusqu'à l'identifier à la Résurrection et au Royaume. La variante très ancienne de la prière dominicale à la place du « Que ton Règne vienne » supplie : « Que ton Esprit saint vienne ». C'est pourquoi, selon saint Séraphin de Sarov, le but de la vie chrétienne est l'acquisition de l'Esprit saint et de ses dons, faisant de tout baptisé un charismatique, différent dans son *ontologie* même de tout non baptisé. Dans son commentaire sur la parabole des vierges folles, saint Séraphin dit que « vierges », elles étaient sûrement remplies des vertus morales, mais « folles », elles l'étaient, car vides des dons de l'Esprit saint.

5°) L'Esprit s'identifie mystérieusement avec les personnes humaines, se substitue pour ainsi dire à nous-mêmes, pour appeler dans nos cœurs *abba, Père* et le *Seigneur Jésus*. Ceci montre avec la plus grande évidence que si le salut est *christologique*, il n'est pas pour autant *panchristique*. Selon saint Basile « l'Esprit est le Sanctificateur qui nous réunit à Dieu ». Les Pères soulignent fortement que si l'économie de la Création suit le mouvement descendant : *du Père, par le Fils, dans l'Esprit saint*, par contre, l'économie du Salut suit l'ordre inverse, le mouvement ascendant : *du Saint-Esprit, par le Fils, vers le Père* : de l'intériorité pneumatophore, par la structuration christique du Corps, vers l'abîme du Père. L'âme devenue charismatique, portant l'onction, est christifiée (le Christ est formé en elle) afin de s'élever à l'adoption déifiante par le Père. Cette précision patristique est de la plus haute importance car, dans une spiritualité christocentrique, du type de Tauler ou d'Eckart par exemple, rien ne vient s'intercaler entre l'âme et le Christ. Par contre, pour les Pères, seul Dieu fait connaître Dieu et c'est l'Esprit qui nous unit au Fils, c'est lui qui est l'*a priori* de toute connaissance de Dieu. C'est parce que l'homme est sanctifié que le Christ « se forme en lui » (Gal. 4. 19) et le christifie. Les Pères insistent : en plus de la relation ontologique du Verbe à l'humanité du Christ, se pose la relation dynamique de l'Esprit à l'humanité du Christ et qui se manifeste comme *l'onction*.

Ainsi, l'épiclèse est l'expression la plus éclairante de toute l'économie de l'Esprit saint. Elle supprime principalement tout « centrisme » déformant (christocentrisme ou pneumatocentrisme) et rétablit toujours le magnifique équilibre trinitaire : « L'Esprit saint fait resplendir mystérieusement dans les âmes la nature *une* de la Trinité » (office du dimanche). « Je ne cesserai de le répéter : lumière est le Père, lumière est le Fils, lumière est l'Esprit saint. Les trois sont une seule lumière indivisible » (saint Syméon). C'est dans l'Esprit, dans son onction de manifestation, que la Trinité transcende sa propre transcendance, apparaît « ouverte » au monde et « flamboyante » de sa divinité une. Mais l'Esprit s'identifie à la kénose de la Trinité et l'exprime dans sa Personne même. Il rend

le Père visible dans le Fils et s'abîme lui-même dans l'absence de toute figure, *Mysterium fascinosum* de la Trinité.

6°) L'Esprit n'a pas d'incarnation personnelle. Il ne possède pas son image dans une autre hypostase. C'est pourquoi, iconographiquement, il n'est représenté que sous la figure de la colombe et des langues de feu pentecostales. « Le Fils est l'image du Père et l'Esprit est l'image du Fils » dit saint Jean Damascène, mais qui est l'image de l'Esprit saint ? « Ton Nom tant désiré et constamment proclamé, nul ne saurait dire ce qu'il est », s'écrie au comble de l'étonnement saint Syméon le Nouveau Théologien. Tout au plus, peut-on dire que l'image de l'Esprit est la *Communio Sanctorum*, « la chaîne d'or » de la multitude des saints (saint Syméon), la manifestation même ou le souffle de l'unité, l'esprit même de l'*Un* en Christ. En effet, si « le Christ est le centre où convergent les lignes » (saint Maxime) et « des uns et des autres il fait un seul Corps » (saint Jean Chrysostome), c'est justement pour ne pas dissoudre dans cette unité christique le principe personnel de chacun, que l'Esprit se rapporte aux personnes et les fait épanouir dans la plénitude de ses dons : « Nous sommes comme fondus en un seul Corps, mais divisés en personnalités » (saint Cyrille d'Alexandrie) et « abreuvés de l'Esprit, nous buvons le Christ » (saint Athanase). Au sein de l'unité, l'Esprit diversifie. Accomplissant toute personne dans sa propre mesure de sainteté, on peut dire que l'image de l'Esprit saint est cette sainteté de chacun et leur communion-Eglise. C'est pourquoi l'Esprit est aussi figuré par la « très pure » et « très sainte » *Théotokos* en tant que figure de la sainteté de l'Eglise.

7°) En dernier lieu, il convient de s'arrêter à l'épiclèse baptismale. La liturgie de toute fête intègre comme dans un foyer rayonnant tous les événements du salut. Ainsi, la liturgie de la Nativité et l'icone de la fête commentent le texte des matines du Grand Samedi : « Tu es descendu sur terre pour sauver Adam, et ne l'y trouvant pas, ô Maître, tu es allé le chercher jusque dans l'enfer ». L'icone montre de même la dense obscurité de la grotte, un triangle sombre où l'enfant Jésus est couché comme aux entrailles ténébreuses de l'enfer. Pour toucher l'extrémité de la chute et se poser en « cœur de la création », le Christ situe *mystiquement* sa naissance aux enfers, là où le mal croupit dans son ultime désespérance. La Nativité incline les cieux jusqu'au tréfond du gouffre : « Flambeau porteur de lumière, la chair de Dieu *sous* terre dissipe les ténèbres de l'enfer ». Ce que la Nativité prophétise (les langes de l'enfant ont exactement la forme de bandes mortuaires laissées au tombeau vide après la Résurrection), le baptême du Seigneur, sa mort et sa descente aux enfers le réalisent et dès lors, « la Lumière luit dans les ténèbres ». Comme le dit saint Grégoire de Nysse : « Le Soleil s'est couché avec Lui, mais Il dissipe pour toujours les ténèbres de la mort », car ce

soleil, la lumière prééternelle les a illuminées. Le thème du bon Berger s'approfondit prodigieusement : Il n'est pas seulement celui qui protège et guide, mais essentiellement celui qui tire les êtres de la mort à la vie : « celui qui conduit tout être des portes sans soleil à la splendeur vivifiante » (Matines, ode 4).

Le Christ, selon saint Pierre, « prêche aux enfers », « annonce la bonne nouvelle aux morts » (1 Pi. 3. 10-20 et 4. 6). Il y est précédé, selon la tradition, par saint Jean-Baptiste. La liturgie de l'Epiphanie emploie l'expression *hudatostrôtos taphos*, « tombeau liquide » en faisant allusion à l'abîme de la matière aquatique qui recèle les puissances du mal. Le jour du sacre, le Seigneur dit : « J'ai hâte de faire périr l'ennemi caché dans les eaux » et c'est ce « tombeau liquide » que le Christ pénètre « pour arracher l'humanité au séjour ténébreux ». On voit bien que le baptême du Seigneur est déjà sa pré-descente aux enfers : « Verbe éternel, Tu rends la jeunesse à l'homme ruiné par son égarement ; *il s'ensevelit avec Toi dans les flots* ».

Selon le grand liturgiste Nicolas Cabasilas, l'épiclèse baptismale confère à l'eau du « bain du salut » la valeur du sang du Christ. Lors de la liturgie orientale, les parcelles de pain accompagnées de l'invocation du nom de chaque fidèle sont plongées dans le sang eucharistique, de même, tout baptisé est plongé dans le « bain de sang » vivifiant. C'est la reproduction figurative de l'immersion mystérieuse du Christ dans le « tombeau liquide » et tout baptisé y passe en suivant le Seigneur. De même que le Christ passa trois jours dans la mort et aux enfers, de même tout baptisé est plongé trois fois dans le bain du salut. On comprend toute l'importance symbolique de l'immersion baptismale totale. Bien plus, le baptême est essentiellement une descente du baptisé dans le séjour des morts. Il y a un oubli effarant de cette signification si fortement soulignée dans la liturgie et l'enseignement des Pères*. L'infusion d'une vie nouvelle, la résurrection avec le Seigneur, passe par l'ébranlement des fondations infernales et leur destruction. Nous nous plongeons à la suite du divin Plongeur, nous devançons et nous y transcendons notre propre trépas pour sortir déjà victorieux de la victoire du Christ. Ainsi le rituel du baptême ne fait pas seulement mourir tout baptisé, mais le fait descendre aux enfers. C'est que l'enfer est plus redoutable que la mort, ceux qui y sont peuvent la souhaiter comme une délivrance. Le Christ y descend chargé du Péché et il en porte les stigmates. Sa croix est le « jugement du jugement », ce qui veut dire que l'ultime parole est à l'Amour crucifié. Tout baptisé, en suivant le Seigneur, descend avec lui, se charge des soucis sacerdotaux du Christ pour le destin de ceux qui sont au séjour des morts et, ressuscité avec le Christ, il porte aussi les

* Par exemple saint Cyrille de Jérusalem, *P.G.* 33, 1079 C ; saint Grégoire de Nazianze, *P.G.* 46, 585.

stigmates de cette préoccupation apostolique pour le destin des pécheurs. C'est le ressourcement sacramentel, l'initiation au sombre royaume du mal, à ses origines et qui grave profondément et d'une façon indélébile dans l'âme, la vision terrifiante aussi du monde actuel, de son état ultime de refus et qui risque brusquement dans sa totalité de se retrouver aux enfers.

Ce réalisme baptismal enchâssé au cœur même du sacrement détermine totalement et consacre notre existence de nouvelle créature, de son sacerdoce universel, de sa dimension apostolique.

Laissons la parole à Epiphane dans sa magnifique homélie pour le samedi saint * : « Qu'est-ce ceci ? Un grand silence règne aujourd'hui sur la terre, un grand silence et une grande solitude. Un grand silence, parce que le roi dort. La terre a tremblé et s'est calmée, parce que Dieu s'est endormi dans la chair et qu'il est allé réveiller ceux qui dormaient depuis des siècles. Dieu est mort dans la chair, et les enfers ont tressailli. Dieu s'est endormi pour un peu de temps et il a réveillé du sommeil ceux qui séjournaient dans les enfers...

Il va chercher Adam, notre premier père, la brebis perdue. Il veut aller visiter tous ceux qui sont assis dans les ténèbres et à l'ombre de la mort... Descendons donc avec lui pour voir l'alliance entre Dieu et les hommes... Là se trouve Adam... Noé... Abraham... Moïse... Daniel... Jérémie et Jonas... Et parmi les prophètes, il en est un qui s'écrie : « Du ventre de l'enfer, entends ma supplication, écoute mes cris ! » et un autre : « Des profondeurs je crie vers toi, Seigneur, Seigneur entends ma voix » et un autre encore : « Fais rayonner ton visage, et nous serons sauvés ! »...

Adam, captif plus profondément que tous les autres... parla ainsi : « J'entends les pas de quelqu'un qui vient vers nous ! » Et pendant qu'il parlait, le Seigneur entra, tenant les armes victorieuses de la croix. Plein de stupeur, Adam cria aux autres : « Mon Seigneur soit avec vous tous ! » Et le Christ répondit à Adam : « Et avec ton esprit ! »... « Lève-toi d'entre les morts. Je suis ton Dieu et, à cause de toi, je suis devenu ton fils... Lève-toi, et partons d'ici, car tu es en moi et je suis en toi, nous formons tous deux une personne unique et indivisible... Levez-vous, partons d'ici et allons de la douleur à la joie... Mon Père céleste attend la brebis perdue... la salle des noces est préparée... les tentes éternelles sont dressées... le Royaume des cieux qui existait avant tous les siècles vous attend »...

Selon la belle parole d'un spirituel syriaque : « Le Christ a réveillé les vivants endormis et il a changé la mort en sommeil paisible de l'attente... »

* *P.G.* 43, 440-464.

II

1°) La dislocation de l'unité chrétienne a été rapide, la ré-union est longue et tout effort bute au *non possumus* de la conscience dogmatique. Or, bien qu'informulable et secrète, une évidence s'offre à nous et nous met en garde contre toute simplification tant intégriste que progressiste, c'est que, face au *mystère de l'union*, apparaît le *mystère de la désunion*. A l'action qui a brisé l'unité, Dieu a manifesté une contre-action qui change les apparences en signe de la réalité. La séparation qui touchait gravement la nature même de l'Eglise, s'est trouvée enrayée par la *présence évidente de Dieu* dans les parties désunies de la chrétienté. Nous savons où se trouve l'Eglise, qui peut dire où elle ne se trouve pas ? Les limites canoniques et disciplinaires de l'Eglise visible ne coïncident pas avec ses limites charismatiques (l'acceptation réciproque au moins du sacrement du baptême, dans certains cas, du sacerdoce, démontre la confirmation tacite de l'action du Saint-Esprit hors de la juridiction sacramentelle de l'Eglise).

Un dialogue de sourds, se tournant le dos l'un à l'autre, prend congé définitivement, étant inactuel. Mais pour se retrouver « l'un vers l'autre » — *esse ad alterum* — il faut d'abord se taire ensemble, s'unir dans le silence du repentir devant le mystère du dialogue vivifiant vers lequel tout le passé chrétien culmine. Ici toute parole doit être *essentielle*, jaillie comme une source limpide de la plus silencieuse adoration et de l'attente du grand silence où l'Esprit se reçoit.

2°) Les Pères de l'Eglise ne cessent de revenir sur le caractère limité de nos connaissances. « Nous savons que Dieu existe, est ; nous ne savons pas ce qu'Il est ». Dieu est prodigieusement différent de ce que nous pensons, il n'est sûrement pas ce que les théologiens d'école nous en disent. « Dieu s'habille des ténèbres » et il convient de vénérer son abîme indicible par le silence. Saint Jean Chrysostome note malicieusement que c'est précisément parce que les anges sont tout proches de Dieu, qu'ils comprennent mieux que nous l'incompréhensibilité de Dieu.

La théologie apophatique joue un rôle purificateur et préserve fortement les orientaux de toute tentation de réduire Dieu aux concepts, à ces ultimes et plus dangereuses idoles. « Nul ne peut voir Dieu et demeurer vivant », signifie pour les Pères : nul ne peut limiter Dieu par une formule. Dieu est divinement libre, ce qui veut dire, essentiellement mystérieux. Qui peut évaluer la descente fulgurante du Verbe du sommet du silence éternel jusqu'au fond du gouffre infernal et sa remontée à la droite du Père ? C'est aussi le même mystère qu'Il « traverse le mur de

silence » et se manifeste à l'intérieur des parties séparées de la chrétienté. Les fontaines de la sainteté jaillissent du cœur de toute confession, transcendent les limites, leurs sommets s'unissent sans peine. Les saints dévoilent l'unité de la présence divine derrière la désunion humaine.

3°) La coexistence paradoxale des Eglises au pluriel, s'explique par le « conflit des fidélités ». La fidélité à la foi de leurs pères, quand elle n'est pas virulente et combattive à la manière des sectes, inspire le plus grand respect. Bien plus, le mystère même de la désunion, la reconnaissance de la présence réelle, donc salvatrice, du Christ dans nos vis-à-vis, conditionne toute vraie rencontre œcuménique et démontre que nos rapports avec les hétérodoxes ne se placent pas sur le plan sotériologique du salut. Le Métropolite Platon disait que les murs de séparation n'atteignent pas le ciel. L'Evêque Tikhon, sévère ascète et ermite, estimait que tous reçoivent la grâce à la mesure de leur foi. Dès qu'on abandonne l'attitude intégriste, formelle, il est évident qu'il ne s'agit pas du salut des hétérodoxes et que le problème est infiniment plus complexe. C'est pourquoi, dans un dialogue œcuménique, toute attitude prosélyte de conversion se trouve déplacée et dissonante. Elle empêche de reconnaître dans sa positivité, la valeur de l'autre. Les rapports entre l'orthodoxie et l'hétérodoxie se situent sur le plan du plérôme de l'incarnation, de la croissance à la stature du Christ, de la plénification de la vérité de la foi, comme le dit la prière liturgique : « Afin que tous atteignent la pleine connaissance de la Vérité ». Bien qu'elle soit complexe et qu'elle dépasse ses propres cadres, c'est une dialectique interne de la foi, le problème interne de la chrétienté dont la solution n'est pas au terme d'un combat mais d'un témoignage libre et de l'exercice réciproque de la charité.

4°) Par contre, c'est la situation actuelle du monde qui oblige à dépasser tout problème interne en fonction de la sotériologie. La prière sacerdotale du Seigneur recèle un sens redoutable pour toute Eglise. Le Christ, en grand Prêtre, prie pour l'unité ultime, maximale, à l'image même de l'unité entre le Père et le Fils, qui n'est point cependant pour l'Eglise elle-même mais pour : « Qu'ils soient un... *pour que le monde croie* ». Voici l'exemple d'une parole « essentielle ». Cette parole juge toute Eglise « attablée », jouissant d'un banquet *mystique* et oubliant que, bibliquement, tout vrai banquet ne peut être que *messianique*. L'« un en Christ », par un éclatement de la charité, se trouve subordonné au but apostolique du salut du monde, à la mission de l'Eglise dans le monde. L'incarnation postule comme condition de son propre plérôme, la sotériologie, la solution du destin du monde dans sa totalité. Si, initialement, dans l'économie de la création du monde, la primauté est à l'incarnation, degré ultime de la communion entre Dieu et l'homme, au point que pour

l'Orient, l'incarnation aurait eu lieu en tout état de cause et même en dehors de la chute — après la chute, elle est en fonction de la croix, au terme de la sotériologie. L'œcuménisme trouve ainsi sa vérité non pas dans l'ordre d'être *un*, mais dans son but immédiat : « afin que le monde croie », et c'est pour ce but apostolique, pour l'efficacité maximale du témoignage qu'il faut être *un*. Ce n'est donc pas de l'intérieur de la chrétienté, mais du monde en perdition que vient l'appel le plus urgent à l'unité. Plus on est enraciné dans la vie divine et plus on est meurtri par la vie du monde, plus on est vulnérable au gémissement de la créature. Peu importe sa raison, toute existence, tôt ou tard, s'avère une profonde et tragique souffrance. Il est remarquable que ce soient les saints qui se sentent toujours coupables de l'état durci du monde fermé sur lui-même ; crucifiés, ils entendent cette autre parole essentielle : « Tiens ton esprit en enfer et ne désespère pas » (Staretz Silouane). Ils assument ses ténèbres afin de dilater le cœur à la dimension de l'amour divin, à la taille de la « philanthropie du Père ». C'est pourquoi à l'éon du Prométhée nouveau, les saints sont si hypersensibles à la morsure d'une inquiétude inapaisable, et par-dessus la misère de la solitude et la stupeur de la servitude, ils peuvent discerner l'anxiété de l'esprit, révéler que toute vie est annonciation, que toute absence est la présence désirée, et susciter la soif véritable du Sauveur : « Préparez le chemin du Seigneur, aplanissez ses sentiers », mais cette fois il s'agit du Seigneur de Gloire — c'est la soif ultime du bilan universel de la Parousie.

5°) Le christocentrisme excessif culmine dans un durcissement théologique et rétrécit les dimensions du dialogue. Une plus grande souplesse ne peut venir que de l'équilibre trinitaire. Au XIVe siècle, saint Serge de Radonège, considéré comme docteur de la Trinité, en guise de théologie, n'a fait en réalité que construire une église et la dédier à la Sainte Trinité. C'était pour lui une théologie vivante, le sanctuaire — image de la Trinité, de par sa seule puissance de révélation, constituait un cri suprême, un appel à l'unité. L'étonnante icone de la Trinité de Roublev dégage la même force irrésistible de « l'Un qui s'épand en Trois et des Trois qui se recueillent en l'Un » (Denis d'Alexandrie). C'est en remontant à la Source abyssale de l'unité tri-personnelle qu'on dépasse les limitations des systèmes théologiques viciés par leur centrisme unilatéral. Une théologie correcte de l'Esprit saint conduit des lieux de naufrage vers la haute mer de la philanthropie du Père et de la prière dominicale. Mais prier avec l'Esprit saint c'est conférer aux mêmes paroles habituelles son souffle eschatologique qui porte « en avant » et c'est la sanctification du Nom qui requiert l'attitude des confesseurs-martyrs, c'est l'attente du Royaume-Esprit saint (l'épiclèse eschatologique qui, de ce monde, fait « une nouvelle terre »), c'est l'accord final des volontés du Père et des hommes (sur la terre comme au ciel), c'est la demande si poignante

du pain vraiment « substantiel » car eucharistique, seul soutien dans l'aridité des temps derniers, c'est le pressentiment de la tentation ultime, redoutable même pour les saints et enfin la doxologie dont l'ampleur remplit les cieux et anticipe déjà le Royaume...

C'est ce sens eschatologique qui nous conduit à l'épiclèse œcuménique, essence de la prière pour l'unité et qui précise avant tout l'attitude de celui qui prie.

6°) Nous sommes tous unis devant une Bible fermée. Dès que nous l'ouvrons, nos lectures divergent. Unis par l'indicible de Dieu, par le mystère fondamental de son existence, par le fait qu'il « a parlé », nous sommes désunis par nos approches humaines au mystère, par le fait que « nous avons parlé », par l'indigence de notre témoignage qui n'arrive pas à l'évidence éclatante de la Vérité qui supprimerait toute controverse. Cette faiblesse déforme la prière pour l'unité par une vision humainement trop courte. Un catholique prierait pour un accord universel sur l'infaillibilité du pape et sur sa juridiction œcuménique ; un orthodoxe prierait pour la structure conciliaire de l'Eglise une ; un protestant prierait pour l'examen critique de toute confession de foi par la Bible seule et pour la primauté de l'événement sur l'institution. Des prières pareilles, historiquement légitimes, éterniseraient cependant la situation actuelle sans aucune issue possible, car elles préjugent le *statu quo* justement là où les ecclésiologies actuelles sont irréductibles.

Une suggestion nous vient du passé, d'une très précise analogie que l'on trouve dans les circonstances qui précèdent le IVème Concile de Chalcédoine. A cette époque, l'école d'Alexandrie présente une thèse dogmatique, l'école d'Antioche, une antithèse ; le conflit ne présage aucune synthèse humaine possible. C'est exactement la situation confessionnelle d'aujourd'hui. Or, l'invocation de l'Esprit saint par les Pères du Concile trouve une réponse éclatante suggérée par la bouche du pape saint Léon et acceptée par les Pères du Concile, une solution transcendante d'origine nettement divine. Chacun retrouve son propre aspect de la vérité, mais épuré de son particularisme et intégré dans une synthèse toute nouvelle, vraiment catholique. Cette leçon invite fortement à s'abandonner à l'Esprit saint pour qu'il « puise en arrière » dans la vérité dogmatique sans rien y trahir, mais celle-ci une fois « annoncée en avant », dans la fruition de l'éternelle jeunesse de son esprit inventif, offrirait un don royal de l'unité imprévisible dans son statut pour le moment.

7°) Si Dieu lui-même « use de patience, ne voulant qu'aucun périsse, mais que tous viennent à la plénitude », l'épiclèse œcuménique exige tout particulièrement la transparence et la pureté du cœur, une *catharsis* ascétique maximale. Le sérieux extrême,

maximalement viril et réfléchi s'impose à tous ceux qui s'engagent dans l'effort œcuménique et qui cessent immédiatement d'être une simple entreprise de conversion ou une occasion d'attendrissement sentimental.

Dans la liturgie orthodoxe, avant la confession unanime du *Credo,* chacun est invité à prendre une attitude liturgique correcte : « Aimons-nous les uns les autres afin de confesser d'une seule âme la Trinité indivisible ». C'est la charité ouverte qui offre *le point d'application de l'épiclèse.* Saint Pierre formule cette impérieuse exigence, et le caractère absolu de l'attitude l'oblige à invoquer la *sainteté* : « Quelles ne doivent pas être *votre sainteté et votre prière* pour hâter le Jour du Seigneur » (2 Pi. 3. 11-12). Le Jour du Seigneur est sa Parousie, mais c'est aussi le Repas du Seigneur de tout dimanche, jour eschatologique par excellence dans son sens caché et profond. Saint Maxime le précise : Les saints s'unissent à la Trinité pour refléter son mystère dans le miroir des rapports humains. Origène * dit que « tout homme a en lui-même une certaine nourriture ; tirée de son cœur, l'homme l'offre à ses proches en nourriture pure ». C'est la conception eucharistique du cœur humain. La pratique confessionnelle, saisie par la grandeur du « consommer le feu », garde soigneusement l'eucharistie pour « les siens » et cela est juste. Mais l'homme, « nourri » ainsi, devient lui-même, selon Origène, un calice ouvert cette fois-ci au monde entier, offert à tous afin « d'ajouter le feu au feu ». Dans les conditions exceptionnelles de la vie soviétique où le fidèle est privé d'une vie liturgique régulière, l'Eglise enseigne que c'est l'homme qui est temple, que c'est sa vie qui est liturgie intériorisée et que, au milieu de la vacuité démoniaque, face à tout visage rencontré, le croyant doit montrer un « sourire liturgique », signe d'une joie contenue et qui parle par son silence.

Le Christ n'annonce pas l'institution de l'Eglise, il annonce le Royaume et s'il « institue » l'Eglise, celle-ci est justement le Royaume ouvert sur le monde et sur l'être le plus distancé de Dieu. Quand l'Eglise obéit à l'Esprit, elle sort d'elle-même pour que le monde puisse y reconnaître son propre foyer ardent. Le Royaume est au milieu de nous, mais cela signifie que l'enfer est aussi au milieu de nous. Il ne s'agit pas de l'enfer de Dante ni de celui de Jérôme Bosch ; son principe, dépouillé de l'imagerie inutile car dépassée n'en est que plus redoutable : l'exclusion du lieu où Dieu est présent... Sans parler de Hiroshima ou du « Dernier des Justes » d'Auschwitz, il suffit d'un peu de notre présence attentive au monde, pour tressaillir sous les coups meurtriers de l'enfer de Kafka ou de Sartre, de la solitude de « l'Etranger » ou du « Juge pénitent » de Camus (La Chute) ou du délire d'Ivan Karamazoff, ou encore, en prêtant l'oreille à l'enfer musical de Leverkühn, aux « litanies de Satan » de Baudelaire ou à la « saison en enfer » de

* Hom. 7, in Lev.

Raimbaud, en s'arrêtant devant l'enfer de Jouhandeau, d'André Gide ou de Thomas Mann ; ou bien devant l'enfer des hommes qui blasphèment par leur vie et qui explorent les profondeurs de Satan, faute d'une autre dimension ou faute de l'absence terrifiante de vrais témoins. Un pessimisme acide ronge les racines de la vie, et c'est l'enfer du cœur, du cœur en procès avec un Dieu inexistant qui n'est plus qu'un point imaginaire de projection où l'homme exhale sa plainte, jette son désespoir et ses blasphèmes. Tout s'abîme dans la distance de l'indifférence et dans la transcendance du dégoût. L'existentialiste et le marxiste s'unissent pour couper le cordon ombilical qui reliait jadis l'enfant à son Père. C'est la solidarité nouvelle de l'enfer prolétarien en expansion interplanétaire pour moissonner l'abandon de l'homme à lui-même, abandon toujours plus grand, atteignant la dimension astronomique de l'univers définitivement vide de cette vacuité où les fusées prennent la place des anges et où la colère de Dieu commence à gronder sourdement.

Le Christ, à la place de tous les hommes, a vécu jusqu'à la lie le « Pourquoi m'as-tu abandonné », ce cri poussé de l'abîme de l'enfer, a ébranlé ses fondations et a fait tressaillir les entrailles du Père. Ce n'est pas la terre seule, c'est aussi et surtout l'enfer que le Christ est venu transformer en Eglise ; la lumière pascale y est déposée, le mystérieux fanal luit dans les ténèbres. Le Père qui envoie son Fils, sait que même l'enfer est son domaine et que « la porte de la mort » est changée en « Porte de la Vie » par la descente de son Fils. La désespérance même infernale est blessée dans son cœur par une espérance qu'elle pré-contient et ce n'est pas aux chrétiens à désespérer...

C'est l'impossibilité de penser l'enfer qui a fait quitter l'Eglise à Péguy et c'est la prise en charge chrétienne qui le fait réintégrer l'Eglise et chanter son espérance, la deuxième vertu, car c'est Dieu qui ne s'accomode pas de l'intolérable et du définitivement perdu... C'est pourquoi la communion des saints joue vers en haut mais aussi vers en bas, vers la communion des hommes dans leur éloignement même de Dieu. Le jugement appartient au Juge, mais il nous fait participer à ce jugement en nous ouvrant son cœur en partage.

« Le frère humain » est une donnée immédiate qui unit tous les hommes, mais c'est ici que la charité chrétienne dépasse le christianisme en tant que cercle fermé sur lui-même et rayonne sur l'étendue totale du monde, l'introduit dans le cercle sacré de la communion entre le Père et le Fils. « Celui qui vous reçoit, me reçoit », jamais parole plus chargée de la gravité extrême n'a été adressée à l'Eglise. Le destin du monde dépend de notre art, de notre manière d'être pour être reçus par le monde comme témoins et messagers de la vie. C'est son Eglise que Dieu a choisie pour répondre aux toutes nouvelles questions que pose l'humanité

d'aujourd'hui, que pose son enfer, et il incombe aux chrétiens de trouver et de formuler une parole « essentielle » en réponse. Elle postule un éclatement du monde clos vers celui qui n'aime pas. C'est l'attitude de saint Syméon le Nouveau Théologien, « le pauvre frère » de tous. Le vrai prochain le plus rapproché, c'est moi-même par rapport à celui qui est le plus éloigné du Christ, car c'est en lui que le Christ attend depuis l'éternité d'être reconnu et reçu.

La tradition des grands spirituels met en relief d'une manière saisissante la dignité apostolique des croyants. « L'homme apostolique », « l'âme apostolique » désignent l'état spirituel dont parle le final de l'Evangile de saint Marc. C'est un charismatique qui marche sur les serpents et qui ressuscite les morts quand le Seigneur lui dit de le faire. L'heure est si redoutable qu'elle appelle aux miracles de la foi et c'est pourquoi la prophétie de Joël citée par saint Pierre le jour de la Pentecôte, annonce pour les « derniers jours » l'abondance des dons de l'Esprit saint.

Saint Antoine, saint Pacôme, tant d'autres encore, nous font penser à la redoutable Thébaïde, berceau de tant de géants de l'Esprit, à ce désert aride, brûlé mais tout illuminé de leur lumière. Ces maîtres étonnants, tous des grands charismatiques laïcs, enseignaient l'art si raffiné de vivre selon l'absolu de l'Evangile et leur foi a changé la face du monde. Héritiers des martyrs, les moines transmettent aux fidèles d'aujourd'hui l'héritage du monachisme intériorisé. Mais tout moine, en entrant dans les ordres, passe par un baptême de l'ascétisme monastique — par un renoncement radical à la tiédeur et à l'esprit de suffisance (« autopistie » et « autorythmie »).

9°) Il existe une étroite parenté entre les actes spirituels et la réalité conductrice des sacrements. C'est dans ce sens qu'on peut parler du « baptême œcuménique ». Il signifie mourir à tout esprit d'impérialisme, à toute tentative d'imposer à tout prix notre manière de penser, de croire et de vivre. Mourir, mais aussi descendre à la suite du Seigneur dans la vallée de l'ombre de la mort et se rendre conscient des stigmates que portent les vrais « amis blessés de l'Epoux ».

C'est cette plongée à la suite du Plongeur divin qui est le point de l'application de l'« épiclèse œcuménique ». Celle-ci porte à son point avancé l'attente de la *Pentecôte œcuménique*. Le récit des Actes nous explique pourquoi il s'agit de la Pentecôte. La première manifestation de l'essence même de l'Eglise s'opère dans la fraction apostolique du pain, *dans le même et unique Repas du Seigneur*. Ceci montre clairement que l'unité de l'Eglise ne vient pas du pouvoir centralisé, mais de la participation unanime à la même chair du Seigneur. Le texte grec précise que tous étaient réunis, *epi to auto*, ce qui signifie dans un seul lieu et *pour la même*

chose : l'eucharistie, et alors le Seigneur ajoutait un grand nombre de croyants à l'Eglise : à cette « seule et même chose ». La Parousie du Christ porte à la fois le Jugement et le Salut. Et c'est pour que se réalise la parole : « Je ne suis pas venu pour condamner le monde, mais pour sauver le monde » que la Parousie présuppose la Pentecôte préliminaire de l'unité chrétienne. Celle-ci, encore une fois, n'est pas avant tout pour les chrétiens ; si elle se fait, c'est pour que le Seigneur puisse ajouter le plus grand nombre de frères — de ceux qui remontent de l'exploration infernale, de la désespérance vers la lumière sans déclin de l'unique Repas du Seigneur.

On peut paraphraser la parole de l'Evangile et dire : cherchez le salut du monde et l'unité vous sera donnée par surcroît, gratuitement, comme une ultime grâce du ministère du Salut.

PAUL EVDOKIMOV, *Paris*.

Conversion spirituelle et prière pour l'unité

Lorsqu'on parle de la prière pour l'unité des chrétiens, il faut se rappeler d'abord qu'elle n'est pas différente de la prière chrétienne ordinaire, que prière et humilité sont liées par des liens nécessaires et indissolubles. On ne peut pas vraiment prier si l'on n'a pas cette attitude d'humilité, cet esprit de pauvreté qui attend tout de Dieu et confesse la misère de l'homme, par lui-même incapable d'aucun bien. La prière pour l'unité des chrétiens implique tous les éléments de la prière chrétienne ordinaire : elle est adoration, confession des péchés, action de grâce et intercession.

Elle est adoration tout d'abord. Il n'est pas possible de prier sans se mettre en présence de Dieu, sans réaliser que Dieu est là, qu'il nous voit, qu'il nous entend, qu'il nous exauce. Et, dans la certitude de cette présence du Seigneur tout-puissant, du Père, du Fils et du Saint-Esprit, la première démarche de notre prière, et de notre prière pour l'unité, est l'adoration de Dieu. Ce mouvement d'adoration est en quelque sorte animé en nous par la contemplation du Dieu Unique et Trinité. Quand nous commençons à prier pour l'unité, nous devons réaliser cette présence du Seigneur trois fois saint, parfaitement un en trois personnes. Lorsque le Christ a prié pour l'unité (Jn. 17), il a demandé pour son Eglise, pour les siens, l'unité qui le lie au Père. C'est donc dans la contemplation de cette unité de Dieu en trois personnes que commence notre prière pour l'unité visible des chrétiens. Notre adoration contemple également le Dieu Créateur, le Seigneur qui par sa toute-puissance, sans son immensité, tient tout ensemble la création, réalise par sa direction l'unité de l'univers, cette unité qui, troublée par le péché de l'homme, a été restaurée dans le sacrifice du Christ. Ainsi, en adorant le Créateur, nous mesurons la profondeur de sa sagesse et de son amour, qui font se maintenir dans un ordre admirable la multiplicité des créatures. L'adoration de Dieu se porte sur le Fils, le Christ mort pour tous, qui a rétabli la relation entre l'humanité et le Père, qui par son sacrifice a accompli une œuvre d'unité, qui nous a permis de redevenir pleinement les fils du même Père dans une seule famille, la famille de Dieu. Cette famille du Père, invisible et connue de lui seul, déborde infiniment les limites posées par nos ecclésiologies souvent étroites. Le Christ est mort pour tous, le Saint Esprit souffle où il veut. La contemplation de l'Esprit nous place devant le Seigneur qui veut être partout, qui veut tout pénétrer, afin de tout acheminer vers l'unité parfaite du Royaume. Notre adoration contemple le Christ Roi : le Seigneur règne vraiment sur tous les hommes quels qu'ils soient,

à quelque religion qu'ils appartiennent. L'Eglise croit que mystérieusement son Seigneur achemine vers la plénitude de la vérité tous les enfants de Dieu actuellement dispersés. L'Eglise ne considère pas qu'elle est une sorte de société fermée, une société de privilégiés. Le chrétien, membre vivant de l'Eglise vraiment universelle, prie pour une unité inclusive, qui embrasse tous les hommes. Il prie pour que dans cette diversité troublante des pensées, des philosophies et des religions, le Seigneur attire à lui, c'est-à-dire à l'unité de son Corps, les hommes actuellement divisés sur la surface de la terre. Ainsi, dans l'adoration du Seigneur, le chrétien priant pour l'unité embrasse toute l'humanité : il adore l'unité du Dieu Unique et Trinité, et il contemple son Seigneur comme le Seigneur de tout l'univers qui s'achemine vers l'unité du Royaume.

La confession des péchés fait aussi partie de la prière pour l'unité. En effet, le Christ, en fondant l'Eglise, l'a voulue parfaitement une. Il a prié pour que se maintienne l'unité des chrétiens ; mais le péché des hommes, leur aveuglement, leur incapacité à discerner leur unité dans la diversité, les a conduit à s'opposer et à se diviser ; la prière pour l'unité ne peut pas être vraie si elle n'est pas une humiliation où l'homme confesse sa responsabilité dans la division. Il ne s'agit pas seulement d'un sentiment généreux. Cette confession des péchés nous engage à une vraie repentance, à une nouvelle conversion. Dans cette confession de notre péché, dans cette reconnaissance de notre responsabilité par rapport à la division des chrétiens, il faut vraiment changer notre vie. Notre prière pour l'unité nous conduit à une meilleure obéissance au Christ ; elle nous pousse à revenir aux éléments de notre foi pour les vivre profondément, pour les vivre dans la charité qui croit tout, qui espère tout, qui supporte tout.

Notre prière pour l'unité est aussi une prière d'action de grâce. Il faut remercier Dieu d'avoir conduit des hommes dans ce souci de l'unité perdue ; il faut le remercier d'avoir mis au cœur d'hommes toujours plus nombreux l'angoisse de la division et le désir ardent de chercher par tous les moyens à redécouvrir cette réalité de l'unité, qui existe et que nous devons apprendre à reconnaître et à vivre. Notre action de grâce remercie Dieu d'avoir suscité des apôtres de l'unité, des pionniers qui ont donné leur vie, leur ministère, pour cette tâche. Notre action de grâce remercie Dieu pour tout le mouvement œcuménique et tous les fruits qu'il porte déjà aujourd'hui dans l'Eglise.

Enfin, notre prière pour l'unité est intercession ou supplication. Nous devons porter devant Dieu de plus en plus, et dans une grande fidélité, tous les besoins actuels des chrétiens divisés. Notre intercession est en quelque sorte un partage de nos difficultés, de nos souffrances, un partage que nous accomplissons en présence de Dieu, le suppliant de porter remède à cette plaie de notre division. Ainsi notre prière pour l'unité visible des chrétiens a tous les caractères de la plus simple prière chrétienne : elle est adoration, confession, action de grâce et intercession.

La prière du Christ au Père

Si les chrétiens prient pour l'unité, c'est que le Christ leur en a donné l'exemple. La veille de sa passion il a prié pour l'unité des siens. L'Evangile de saint Jean nous rapporte cette prière (ch. 17). « Que tous soient un. Comme toi Père tu es en moi, et moi en toi, qu'eux aussi soient un pour que le monde croie que tu m'as envoyé. Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée pour qu'ils soient un comme nous sommes un : moi en eux et toi en moi, pour qu'ils soient parfaitement un, et que le monde sache que tu m'as envoyé et que je les ai aimés comme tu m'as aimé. » Ce qu'il y a d'extraordinaire dans cette prière, c'est qu'elle est une vraie prière, c'est-à-dire qu'elle suppose un exaucement, mais aussi une difficulté, une possibilité que l'unité ne se maintienne pas. Et pourtant le Christ a dit : « Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée pour qu'ils soient un comme nous sommes un. » Les chrétiens dans l'Eglise partagent la gloire de Dieu. Ils sont illuminés de sa lumière, ils sont comblés de son amour, ils sont parfaitement éclairés de sa vérité, et cela doit produire l'unité entre eux ; le Christ l'a affirmé. Il a dit encore : « Moi en eux et toi en moi, pour qu'ils soient parfaitement un ». Le Christ continue à vivre parmi nous ; comme il est un avec le Père il est un avec son Corps, l'Eglise. Comment donc, puisque le Christ a donné une telle plénitude à son Eglise, puisqu'il nous a donné sa gloire, est-il possible que cette plénitude et cette gloire soient compromises par la division ? Cela est évidemment difficilement concevable, et pourtant cela est. Certes il y a une unité fondamentale, indéfectible, que l'Eglise ne perdra jamais : c'est l'unité cachée en Christ. L'Eglise est le Corps du Christ et ce Corps ne peut pas être divisé. Mais, dans les manifestations concrètes de la vie des chrétiens, dans l'histoire de l'Eglise en ce monde, nous devons bien constater que la division a compromis cette unité fondamentale et ne permet plus de la voir. Aussi le Christ, qui prévoyait cette division possible, en même temps qu'il donnait sa gloire aux siens pour qu'ils soient un, prie le Père de les garder dans l'unité. Ainsi, l'unité donnée par le Christ peut être compromise par les hommes. Il est possible de croire en une unité donnée par Dieu et, en même temps, de prier pour que cette unité se maintienne et se manifeste. En effet, le Christ lui-même a contemplé l'unité des siens — il leur avait donné sa gloire pour qu'ils fussent un, comme le Père et lui sont un — et en même temps il a prié afin qu'ils soient un, pour que le monde croie. Il y a donc dans l'unité une réalité donnée, existant et subsistant dans le Corps du Christ, mais il faut cependant que les chrétiens prient pour leur unité : qu'ils prient pour se maintenir dans cette unité donnée par le Christ et, lorsqu'ils sont divisés, qu'ils prient pour retrouver cette unité fondamentale donnée en Jésus-Christ. Il n'y a pas une opposition entre l'unité qui serait donnée et l'unité qui serait à découvrir, à chercher ; l'unité est à la fois don et objet d'une recherche. C'est ce

qui donne à la prière pour l'unité son dynamisme. La prière pour l'unité n'est pas une recherche de quelque chose qui n'existerait pas et qu'il faudrait attendre comme un événement à venir. L'unité est donnée en Christ — il y a une seule foi, un seul baptême, il y a un seul Corps du Christ — mais cependant cette réalité de l'unité, présente dans le Corps du Christ, peut être objet d'une investigation, d'un approfondissement, d'une prise de conscience toujours plus profonde. Le Christ nous donne l'exemple d'une certitude inébranlable dans l'unité qui ne l'empêche pas de prier pour cette unité, pour que cette unité donnée et réelle se manifeste concrètement, pour qu'elle soit une unité vivante. Ainsi un chrétien pourra très bien croire appartenir à la véritable Eglise, croire qu'il connaît le secret de la véritable unité, et en même temps prier pour que cette unité ne soit pas exclusive, mais toujours plus inclusive, toujours plus riche de possibilités universelles. Nous ne pouvons pas le juger s'il prie pour que d'autres chrétiens trouvent l'unité qu'il a lui-même découverte dans son Eglise, à condition que dans cette prière il fasse place au dynamisme de l'unité elle-même, à condition qu'il soit bien conscient que l'unité dans son Eglise n'est pas une unité statique, une unité fixée une fois pour toutes, mais une unité vivante qui s'enrichit de jour en jour, une unité qui progresse, qui grandit vers l'unité finale du Royaume de Dieu. En priant pour l'unité, le chrétien, comme le Christ au soir de sa passion, croit que la gloire du Père a été accordée à l'Eglise et que la plénitude de vérité se trouve dans la communion de l'Eglise universelle, mais en même temps il croit que cette unité donnée peut grandir et peut s'approfondir ; c'est pour cette unité donnée mais grandissante et, pour ainsi dire, en marche, qu'il prie.

Dans la prière du Christ, l'unité des chrétiens, fondée et inspirée par l'unité du Père et du Fils, n'a pas sa fin en elle-même. Si les chrétiens sont appelés à vivre dans cette unité donnée par Dieu, c'est afin que le monde croie, c'est pour que le monde sache que le Père a envoyé le Fils et que le Fils a aimé les hommes comme le Père a aimé le Fils. Ici, nous comprenons mieux pourquoi l'unité est une réalité qui grandit et qui s'enrichit à mesure que l'histoire avance, à mesure que nous approchons du Royaume et que le monde se développe. L'Eglise doit répondre à des questions nouvelles et il est normal qu'elle n'ait pas à proposer au monde toujours la même solution fixée, mais que le Saint-Esprit, qui la conduit dans toute la vérité, lui fasse réaliser l'immense richesse de la Parole de Dieu et l'immense diversité impliquée dans l'unité du Corps du Christ. Il n'y a pas de contradiction entre la certitude que l'unité est donnée et la prière pour l'unité qui s'enrichit, qui se fait. Comme la prière du Christ, notre prière doit demander essentiellement que les chrétiens découvrent l'unité existant entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et qu'ils en vivent profondément, en sorte que le monde puisse croire. Il n'est pas demandé aux chrétiens de prier autrement pour l'unité. Ils n'ont pas à demander que l'unité se réalise de telle ou telle manière. Certes, ils ont le droit de croire qu'il y a des conditions fondamentales pour que l'unité se maintienne,

pour qu'elle existe. Mais lorsqu'ils prient, ils sont tout d'abord dans l'adoration devant le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et leur prière essentielle est de demander que tous les chrétiens reçoivent la grâce de vivre cette unité selon Dieu, cette unité actuelle et cette unité en marche, en devenir.

La prière en Christ par l'Esprit saint

Nous trouvons chez saint Paul (Rom. 8. 24-27) ce même dynamisme de la prière, qui se fonde sur une réalité pleinement donnée et qui demande l'accomplissement de cette réalité. Saint Paul, parlant du salut, déclare : « Notre salut est objet d'espérance ; et voir ce qu'on espère, ce n'est plus l'espérer : ce qu'on voit, comment pourrait-on l'espérer encore ? Mais espérer ce que nous ne voyons pas, c'est l'attendre avec constance. » Saint Paul croit de toute sa foi que le chrétien est sauvé par le sacrifice du Christ. Mais s'il y a une réalité donnée dans le salut, il y a aussi un devenir ; et ce devenir il le voit dans l'attente de la rédemption de notre corps. Ainsi le chrétien croit que par le sacrifice du Christ il a été racheté, que dans le baptême il est mort et ressuscité avec le Christ, qu'il est devenu une créature nouvelle. Mais il croit en même temps qu'il y a place pour la prière afin que ce salut donné envahisse toute sa vie et s'achève enfin, après une longue persévérance, dans la récompense du Royaume de Dieu.

Poursuivant sa pensée, l'apôtre ajoute : « Pareillement l'Esprit vient au secours de notre faiblesse ; car nous ne savons que demander pour prier comme il faut ; mais l'Esprit lui-même intercède pour nous en des gémissements ineffables, et Celui qui sonde les cœurs sait quel est le désir de l'Esprit et que son intercession pour les saints correspond aux vues de Dieu. » Ce texte peut s'appliquer à la prière pour l'unité, comme il s'applique à toute prière chrétienne. Le chrétien, dans sa vie de prière et également dans sa prière pour l'unité, ne sait pas que demander pour prier comme il faut. Certes, il peut avoir des certitudes concernant les conditions de l'unité de l'Eglise, mais, comme nous l'avons vu, cette unité donnée est en marche, en développement, elle s'enrichit, et c'est là que le chrétien reconnaît son ignorance. Il ne sait pas quelles sont les potentialités de l'unité du Corps du Christ. Alors, dans sa prière pour l'unité, il se soumet au Saint-Esprit, reconnaît sa faiblesse humaine, l'indigence de son imagination, son incapacité à comprendre les desseins de Dieu, et, dans l'aveu de cette faiblesse, il appelle l'Esprit saint au secours. Et l'Esprit saint lui-même intercède.

Notre prière ne peut pas dicter à Dieu une solution ; mais, en demandant le Saint-Esprit, nous demandons que les paroles nous soient données, que la vraie prière nous soit accordée, afin que, passant par la volonté du Christ, elle atteigne le Père. Et cette prière qui nous est donnée par le Saint-Esprit correspond aux vues de Dieu. L'intercession du Saint-Esprit à travers l'Eglise est une véritable intercession. La

prière que le Saint-Esprit place dans nos cœurs et sur nos lèvres monte certainement vers le Père par le Christ. Une prière vraiment soumise aux inspirations du Saint-Esprit dans l'Eglise est une prière que le Christ, notre Grand-Prêtre céleste, fait sienne, et que le Père exauce sûrement. Cette manière de prier, appliquée à la prière pour l'unité, nous rappelle à l'humilité, à la disponibilité. Là encore, nous comprenons avec saint Paul que notre prière pour l'unité ne peut pas imposer à Dieu des solutions toutes faites. Cela n'implique pas une abdication de notre foi. Nous pouvons croire en des conditions nécessaires à l'existence et au maintien de l'unité chrétienne ; mais cette prière, illuminée et comme possédée par le Saint-Esprit, est une prière toute disponible, qui fait confiance dans les vues de Dieu et qui se dispose à les exécuter. Dans cette prière par le Saint-Esprit dans le Christ Grand-Prêtre, il y a un acte de confiance : le Seigneur, qui connait toutes choses, peut accomplir, infiniment au delà de ce que nous pensons et désirons, l'unité parfaite des chrétiens. Cette prière en Christ par l'Esprit saint fait une grande place à ce que nous avons déjà appelé le dynamisme de la prière. Elle se fonde sur un acte de foi, sur une foi explicite et certaine, mais sur une foi qui peut être enrichie, épanouie à la lumière de l'Esprit saint. Saint Paul nous apprend la totale disponibilité de notre esprit et de notre cœur dans la prière pour l'unité. Plus que dans n'importe quelle prière, nous avons besoin que notre intercession pour les fidèles corresponde aux vues de Dieu. Nous n'avons pas le droit de nous interposer ; et le seul moyen pour que notre prière soit vraiment en harmonie avec le dessein actuel de Dieu, c'est d'entrer en quelque sorte dans la prière du Christ, en nous laissant diriger par le Saint-Esprit. Et ainsi le Saint-Esprit, qui souffle où il veut, et le Christ, qui est le Grand-Prêtre de l'Eglise intercédant perpétuellement devant le Père, unifieront les prières si diverses des chrétiens, pour en faire la vraie prière pour la véritable unité que nous attendons.

La prière de l'Eglise, une, sainte, universelle et apostolique

Si notre prière pour l'unité monte vers le Père, en Christ le Grand-Prêtre, par le Saint-Esprit qui nous donne la véritable intercession, il ne faut pas oublier qu'elle n'est pas individuelle, mais qu'elle est une prière dans l'Eglise et de l'Eglise. C'est en communion avec tous nos frères chrétiens, incorporés au Corps du Christ par le même baptême, que nous avons à prier pour l'unité ; c'est en communion avec l'Eglise une et sainte, universelle et apostolique, l'Eglise militante et triomphante, l'Eglise de tous les lieux et de tous les temps, que nous faisons monter notre prière pour l'unité.

Nous prions en communion avec l'Eglise une : notre prière pour l'unité n'est pas la prière de groupes chrétiens séparés qui n'auraient

jamais connu l'unité et qui devraient ensemble bâtir un édifice n'ayant encore jamais existé. Notre prière pour l'unité est la prière de l'Eglise une, c'est-à-dire de l'Eglise indivise, de l'Eglise des premiers siècles, de l'Eglise qui aujourd'hui dans le ciel connait cette parfaite unité. C'est donc dans une disposition totale à l'unité existant déjà dans le Corps du Christ que nous devons prier. Nous avons à prier pour que cette unité fondamentale se manifeste ; et nous devons croire que cette unité fondamentale se manifestera dans une structure unique que Dieu nous prépare, dans sa grande miséricorde et malgré le péché de notre division. L'unité des chrétiens que notre prière implore ne sera pas une espèce de compromis ou d'arrangement plus ou moins réussi, mais ce sera la redécouverte par nos esprits, aujourd'hui aveuglés, de l'unité parfaite et visible que le Corps du Christ nous permet de vivre dans la foi dès maintenant.

Notre prière pour l'unité est aussi la prière de l'Eglise sainte : nous croyons que notre unité sera fondée sur les choses saintes que le Seigneur nous a laissées comme des trésors à garder. Nous avons donc à prier pour mieux comprendre l'Ecriture sainte, pour que nos esprits et nos cœurs se soumettent toujours plus fidèlement à la plénitude de la vérité contenue dans la Parole de Dieu. Nous avons à prier pour vivre toujours plus réellement et concrètement des sacrements que le Seigneur nous a transmis dans sa bonté. Nous avons à prier pour découvrir notre unité dans la vie de notre baptême et dans la vie de notre eucharistie. Il n'y a qu'un seul baptême ; et, dans ce baptême qui nous a fait membres du Corps du Christ, nous devons chercher notre unité. Nous sommes séparés dans la communion au Corps et au Sang du Christ ; et cependant c'est dans la sainte cène que nous rencontrons notre Seigneur Jésus-Christ réellement présent. Notre prière doit demander que nos eucharisties séparées deviennent toujours plus une souffrance, qu'elles nous fassent aspirer toujours mieux à l'unité du repas où la présence réelle de Jésus-Christ nous est accordée. Notre prière pour l'unité est aussi la prière de l'Eglise sainte parce qu'elle est la prière des saints. Tous ceux qui ont combattu le bon combat de la foi sont actuellement dans le repos de Dieu et attendent la résurrection. Ils connaissent l'unité parfaite ; dans la communion des saints nous devons nous unir à toute cette multitude et demander à Dieu l'unité qu'ils connaissent, pleine et diverse.

Notre prière pour l'unité est la prière de l'Eglise universelle, de l'Eglise répandue dans le monde entier. Elle doit s'ouvrir à toutes les richesses chrétiennes vécues sur toute la terre. Nous ne pouvons pas penser, dans notre prière, que l'unité va se faire par la victoire d'une tradition limitée de l'Eglise sur d'autres traditions jugées inférieures. C'est vraiment l'unité de tous les chrétiens de toute race, de tout pays, de toute tradition, de toute liturgie, que nous devons souhaiter. Cela ne signifie pas une sorte de grande confusion de tout ce que les chrétiens ont vécu et vivent aujourd'hui dans leur diversité et leur division. Pour retrouver l'unité, les chrétiens devront renoncer à tout

ce qui est partial et partiel dans leurs attitudes et dans leurs traditions. Mais l'unité se fera par une grande intégration de toutes les richesses acquises, de toutes les expériences authentiques vécues par tous les chrétiens sur la surface de la terre ; notre prière pour l'unité demande l'enrichissement de notre personne et de notre Eglise par tout ce que les chrétiens vivent d'authentique par le monde entier.

La prière pour l'unité est encore la prière de l'Eglise apostolique. Nous demandons d'être enrichis et comblés par l'expérience de l'Eglise de tous les temps, qui remonte jusqu'aux apôtres. Notre prière pour l'unité demande une pleine communion avec ce que les apôtres ont cru, avec ce que les martyrs ont vécu, avec ce que les docteurs ont enseigné. Notre unité ne peut pas être une unité purement actuelle ; notre prière pour l'unité ne peut pas demander seulement que tout le passé soit oublié et que, devant les exigences du monde présent, les chrétiens réalisent l'unité à bon marché qui ferait fi de toute l'histoire. L'Eglise, en chaque temps, a mis en évidence un aspect de la révélation et nous devons nous sentir solidaire de cette grande expérience de toute l'Eglise à travers tous les temps. Un chrétien, même s'il croit vivre aujourd'hui dans la véritable Eglise qui connait la véritable unité, doit considérer que cette Eglise et cette unité sont liées à tout un passé, à toute une marche du peuple de Dieu à travers l'histoire. L'unité que nous demandons dans notre prière est une unité riche et vivante, qui se construit et s'épanouit, c'est l'unité d'un peuple en marche, d'un peuple qui acquiert en chaque siècle, en chaque temps, une nouvelle expérience de la vie de Dieu.

La prière de l'Eglise en marche vers le Royaume

Le retour du Christ et le jugement

Dans notre prière pour l'unité nous devons avoir en vue le retour du Christ et le jugement dernier. Sans cette dimension eschatologique, notre prière risque d'être intéressée, une prière qui dicte à Dieu une solution immédiate, déjà connue dans tous ses détails. Si au contraire notre prière pour l'unité est dominée par l'espérance du retour du Christ et par la vision du jugement dernier, alors nous sommes situés dans une perspective qui nous permet de dépasser la situation actuelle de l'Eglise, telle que nous la connaissons. Quand le Christ reviendra, son jugement ne passera pas entre les diverses Eglises, si malheureusement les chrétiens sont encore divisés, mais au travers de chaque Eglise, car dans chacune le Seigneur trouvera ceux qui lui appartiennent et ceux qui l'ont renié. Même si un chrétien croit appartenir à la véritable Eglise et connaître la véritable unité, il sait qu'au retour du Christ le jugement peut l'atteindre, qu'il peut atteindre ses frères dans la foi inconséquents avec le don qui leur a été fait. Ainsi, dans cette perspective du retour du Christ et du jugement

dernier, nous sommes ramenés à l'humilité, quand bien même nous pouvons croire être dans la vérité et dans l'Eglise fidèle. Cette vision du Christ qui revient et du jugement dernier nous permet de reconnaître chez les chrétiens séparés de nous d'authentiques enfants de Dieu : malgré les indigences que nous pouvons constater dans leur vie ecclésiale, ils croient au Christ comme Sauveur, ils sont baptisés et incorporés au Corps du Christ, ils reçoivent la nourriture de sa présence, au retour du Christ ils entreront aussi dans le Royaume de Dieu.

Le développement dogmatique

L'Eglise est en marche vers le Royaume, non seulement dans sa vie concrète, mais aussi dans l'intelligence toujours plus riche qu'elle reçoit de la Parole de Dieu. Par le Saint-Esprit qui vit en elle, l'Eglise comprend toujours mieux la révélation de l'Ecriture sainte. Dans la recherche de la pleine vérité, il y a une découverte toujours plus profonde de ce que le Seigneur veut dire à son Eglise. Certes, l'Eglise a été amenée, dans certaines grandes réunions œcuméniques comme les conciles anciens, à définir ce qu'elle découvrait dans la Parole de Dieu ; ces décisions de l'Eglise une, réunie en concile, ont une autorité qui n'est pas équivalente à celle de l'Ecriture, mais elles représentent cependant une interprétation authentique et durable du donné révélé. Toutefois, l'Eglise a toujours pensé que d'un concile à un autre concile, d'une interprétation universelle de la vérité à une autre interprétation universelle, il pouvait y avoir progrès ; non pas dans le sens où l'Eglise se contredirait elle-même et verrait dans l'Ecriture autre chose que ce qu'elle a vu dans les premiers conciles, mais dans le sens où une vérité perçue dans un concile peut s'expliciter, peut s'épanouir et finalement grandir dans la conscience de l'Eglise. Ainsi l'Eglise, après avoir défini au Concile d'Ephèse la totale divinité de Jésus-Christ présente dans son humanité et l'unité parfaite de cette divinité et de cette humanité, a été amenée quelque temps après, au Concile de Chalcédoine, à souligner la distinction des deux natures en Jésus-Christ, la nature divine et la nature humaine. Il n'y a pas eu contradiction d'un concile à l'autre, mais si le Concile de Chalcédoine n'avait pas eu lieu, les définitions du Concile d'Ephèse auraient pu dégénérer en hérésie, bien qu'elles fussent vraies en elles-mêmes. Il y a ainsi un développement dogmatique à travers toute l'histoire de l'Eglise, à travers les conciles ; l'Eglise n'est pas statique dans sa réflexion, ni même dans ses proclamations dogmatiques. Lorsque l'Eglise est amenée, au cours d'un concile, à nier une erreur et à définir la vérité contenue dans l'Ecriture sainte, cette déclaration solennelle engage toute l'Eglise, mais l'engage jusqu'à ce que, dans un nouveau concile et dans une nouvelle définition, ce qui est aujourd'hui déclaré et précisé s'épanouisse, se développe, s'explicite et devienne donc plus total, plus proche de la pensée de Dieu. On a pu exprimer l'idée que les définitions du premier Concile du Vatican, en 1870, au

sujet de l'autorité et de l'infaillibilité du pape, pourraient peut-être trouver une explication, une compréhension nouvelle, dans le second Concile du Vatican annoncé par Jean XXIII et qui se prépare maintenant. Par la définition du rôle du concile, du rôle des évêques en communion les uns avec les autres et avec l'évêque de Rome, il y aura peut-être un autre éclairage de l'autorité du pape, telle qu'elle a été définie au premier Concile du Vatican. Il faut espérer en tout cas que dans le second Concile du Vatican la doctrine de l'Eglise soit explicitée de telle manière que le dialogue œcuménique puisse être à l'avenir plus fructueux encore.

Cette conception du développement dogmatique au cours des conciles autorise donc une prière pour l'unité qui ne soit pas uniquement dirigée dans le sens d'une intercession pour que tous les chrétiens admettent des dogmes aujourd'hui définis dans une partie de la chrétienté. En effet, quelle que soit notre situation ecclésiastique, nous pouvons croire que des dogmes, même définis de la manière la plus solennelle, peuvent trouver dans un nouveau concile, même s'il ne réunit pas tous les chrétiens, une explicitation qui permette un meilleur dialogue et finalement l'unité. La prière pour l'unité peut donc demander que tel ou tel dogme qui fait aujourd'hui obstacle à l'unité soit explicité, mieux éclairé et finalement mieux compris que par le passé. Nous retrouvons donc ici cette conception dynamique de la prière pour l'unité, qui ne réclame pas simplement l'acceptation d'une réalité ecclésiastique ou dogmatique acquise définitivement, statique, mais qui implore une marche commune vers une plus grande lumière. Cette prière pour l'unité, tournée vers l'avenir de Dieu, peut donc demander une vraie conversion profonde de tous les chrétiens à la vérité qui est en Jésus-Christ, et qu'il veut voir acceptée par toute son Eglise.

Les grandes intentions communes de la prière pour l'unité

L'unité invisible

Bien que nous soyons séparés en diverses Eglises qui ne confessent pas la même foi, qui ne participent pas au même sacrement de l'eucharistie, il existe entre nous une unité invisible qu'on ne peut pas nier. Cette unité invisible est l'unité du Corps du Christ, dans lequel nous avons été incorporés par le baptême ; cette unité invisible est alimentée par le Saint-Esprit répandu à la Pentecôte et agissant aujourd'hui dans toutes les fractions de la chrétienté. Nous pouvons prier pour que cette unité intérieure, cette unité en Christ dans l'unique famille du Père et dans la communion du Saint-Esprit, s'approfondisse et s'enrichisse. Cette prière pour l'unité invisible ne présuppose aucune condition à

priori. Tout chrétien, quelle que soit son appartenance ecclésiastique, croit qu'au delà des limites posées par son Eglise le Seigneur se prépare des cœurs, qui un jour seront réunis dans la même foi et participeront au même sacrement. Notre prière pour l'unité peut donc se fonder sur cette grande famille spirituelle qui réunit, dans toutes les Eglises, ceux qui sont acheminés vers le Royaume de Dieu, qui vivent dès maintenant le salut donné en Jésus-Christ. Cette prière pour l'unité invisible embrasse également le monde entier. Notre Seigneur a demandé que nous soyons un pour que le monde croie. Dieu dans sa grande miséricorde et dans sa providence n'abandonne aucun homme sur la terre. Il conduit peu à peu tout homme à la rencontre avec le Christ. Il y a donc une grande responsabilité des chrétiens à l'égard de tout homme en ce monde. Notre prière pour l'unité comprend tous les hommes et les présente à Dieu, afin que dans leur rencontre avec le Christ ils ne soient pas scandalisés par nos divisions, nos intransigeances, nos étroitesses.

L'unité visible dans l'Ecriture et dans le Baptême

Il faut reconnaître avec action de grâce l'immense privilège qu'ont les chrétiens de croire que la révélation de Dieu leur est transmise par une même Ecriture sainte. A part quelques détails secondaires et limités, tous les chrétiens reconnaissent la même Ecriture sainte : c'est un signe que le Saint-Esprit veut maintenir les chrétiens dispersés dans une unité fondamentale. Notre prière pour l'unité doit demander que cette unité visible dans l'Ecriture devienne toujours plus réelle. Notre prière demandera au Seigneur qu'un renouveau biblique se développe de plus en plus dans les Eglises. On peut déjà reconnaître les immenses progrès de ce renouveau biblique en notre siècle, mais il faut encore que les chrétiens et les Eglises expriment leur foi de plus en plus dans le langage de la Bible. Ainsi, cette unité fondamentale que nous possédons dans le corps scripturaire s'approfondira et deviendra encore plus réelle et vivante.

Une autre intention commune de notre prière pour l'unité est l'approfondissement par chaque chrétien de la grâce reçue dans le baptême.

Il n'y a qu'un seul baptême au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, quelle que soit l'Eglise qui le célèbre. Puisque Dieu nous a fait la grâce de nous maintenir cet autre signe de notre unité visible, quand bien même nous sommes séparés, il nous faut chercher à vivre toujours mieux ce sacrement dans notre vie de chrétiens divisés. Comme saint Paul l'écrivait au Romains (ch. 6), nous sommes passés par la mort et la résurrection du Christ dans le baptême. Si nous croyons cela, nous devons penser que tous nos frères chrétiens sont au bénéfice de la mort et de la résurrection du Christ, qu'ils vivent une vie nouvelle, qu'ils sont incorporés au Christ et dans la communion de l'Esprit saint. Notre prière pour l'unité peut demander pour tous les chrétiens que se

renouvelle en eux ce mystère de l'incorporation au Christ, qu'ils soient de plus en plus attachés à leur Seigneur. Nous pouvons implorer la sanctification de tous les chrétiens séparés, quelle que soit l'Eglise à laquelle ils appartiennent, la sanctification dont l'Esprit saint, donné au baptême, est l'auteur.

Si la grâce du baptême assure à tous les chrétiens une vie en Christ, une vie dans l'Esprit saint, nous devons penser que cette vie affecte l'existence même des diverses Eglises. Les Eglises séparées sont composées de membres baptisés, incorporés au Christ et dans la communion de l'Esprit saint. Notre prière, fondée sur cette certitude, demandera que la vie des Eglises soit renouvelée par la présence de ces baptisés qui veulent être conséquents avec leur baptême. Il y a une grande espérance, concernant les fidèles de toutes les Eglises, les prêtres ou les pasteurs, les hiérarchies. Quel que soit le jugement que nous pouvons porter sur tel ou tel, il doit être dominé par cette espérance que la puissance du baptême peut renouveler tous les chrétiens, où qu'ils soient ; et cela est également l'objet d'une intention commune à tous les chrétiens.

L'unité visible dans la prière et dans la foi

C'est aussi une grâce que tous les chrétiens aient en commun la prière du « Notre Père » et la prière des Psaumes. Lorsque nous disons l'oraison dominicale, nous devons nous rappeler qu'elle est la prière de tous, que ses intentions sont prononcées dans le monde entier par tous les chrétiens. Nous pouvons faire du « Notre Père » une vraie prière pour l'unité et demander que cette prière, transmise par le Seigneur lui-même, devienne authentique dans la bouche de tous les chrétiens. Ainsi, lorsque nous demanderons : « Pardonne-nous nos offenses, comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensé » ou dans une traduction plus exacte : « Remets-nous nos dettes, comme nous remettons à nos débiteurs », nous devons porter, dans cette prière-là, le souci de nos divisions et l'intention de notre unité chrétienne. Nous pouvons penser que nos frères séparés ont des dettes envers nous, qu'ils nous doivent l'amour fraternel, le respect et la considération ; même s'ils ne nous les accordent pas, nous devons savoir leur remettre cette dette, oublier leur tort, ne plus en tenir compte et persévérer dans l'intention œcuménique, dans la prière pour l'unité.

Tous les chrétiens prient les psaumes. Nous pouvons aussi faire des psaumes une prière pour l'unité. Ces psaumes qui quelquefois stigmatisent le mal, le péché, l'ennemi, nous pouvons les prier comme des exorcismes contre tout ce qui voudrait nuire à l'unité chrétienne, à la marche vers notre réunion en une seule Eglise. Ces psaumes qui louent le Seigneur et lui rendent grâce pour ses merveilles, nous pouvons les prier comme des louanges pour tout ce que le Seigneur fait

aujourd'hui en faveur de la réunion des chrétiens. Ces psaumes de malades ou de désespérés, nous pouvons les prier comme des malades du peuple de Dieu et comme des gens qui n'ont d'autre espoir que leur Seigneur, seul véritable guide dans les chemins de l'unité chrétienne.

Notre prière pour l'unité doit rendre grâce aussi de ce que se soient maintenues, au travers de toute l'histoire de l'Eglise et malgré les divisions, les vérités fondamentales de notre foi chrétienne. La plupart des chrétiens confessent leur foi dans le symbole de Nicée et le symbole des Apôtres. Nous devons prier pour que ces résumés de la foi restent vivants dans toute l'Eglise. Ainsi, dans notre marche vers l'unité, nous pourrons confesser la même foi au Dieu Unique et Trinité, la même foi au Christ Seigneur, vrai Dieu et vrai homme, la même foi au Saint-Esprit vivant dans son Eglise. C'est une grâce aussi que la plupart des Eglises reconnaissent l'autorité des quatre premiers conciles œcuméniques. Nous pouvons demander que l'autorité de ces conciles se maintienne et que les théologiens ne soient pas trop téméraires dans leur jugement sur la pensée des Pères de l'Eglise, de ceux qui les premiers ont lu l'Ecriture, en ont vécu et l'ont interprétée pour l'édification de l'Eglise.

L'unité visible en marche dans le mouvement œcuménique

Les rencontres œcuméniques qui se sont multipliées en notre siècle sont une grâce dont nous ne saurions assez remercier Dieu. Nous devons être tout pénétrés de cette action de grâce et nous appliquer à demander à Dieu que ces réunions soient vraiment inspirées et dirigées par le Saint-Esprit. C'est un fait nouveau et unique dans l'histoire de l'Eglise que les chrétiens cherchent à se rapprocher comme ils le font aujourd'hui. Il ne faudrait pas que dans notre conception de l'unité, de la prière pour l'unité, nous risquions de compromettre ce mouvement œcuménique. Certes, du fait de nos appartenances ecclésiastiques, nous pouvons avoir une conception particulière de l'unité de l'Eglise, mais, avant de l'affirmer trop catégoriquement, il nous faut prier et réfléchir, afin que le Saint-Esprit nous donne le vocabulaire et la psychologie affinés qui nous permettront de parler à nos frères sans les blesser et sans compromettre une prière commune pour l'unité de tous.

Il est certain que le mouvement œcuménique des Eglises non-romaines est un fruit du Saint-Esprit. De plus en plus il donne une image de ce que peut être une communion fraternelle entre des chrétiens qui s'admettent les uns les autres dans leur diversité. Le Conseil œcuménique lui-même a précisé qu'il n'est pas une « super-Eglise », qu'il ne veut pas prendre une autorité qui ne lui a pas été reconnue par les Eglises. Il n'est basé sur aucune conception particulière de l'Eglise, il ne doit pas préjuger de la solution du problème ecclésiologique. Il n'exige pas non plus qu'aucune Eglise-membre

relativise sa conception ecclésiologique. Enfin, il n'oblige à aucune conception spécifique de la nature de l'unité vers laquelle nous marchons. Cette position sage du Conseil œcuménique permet à chaque chrétien et à chaque Eglise qui lui est rattachée, une prière sincère. Les Eglises n'ont pas à renoncer à leurs conceptions, mais elles peuvent espérer un mûrissement au contact des frères séparés. Une des intentions de la prière pour l'unité, c'est que toutes les Eglises du Conseil œcuménique acquièrent peu à peu l'esprit de sacrifice à l'égard de leurs traditions particulières non nécessaires, pour le bien de la réunion en une seule Eglise du Christ. Mais en même temps, la prière pour l'unité doit demander qu'aucune de ces Eglises ne se sente en infériorité et ne se croie obligée de disparaître pour laisser remporter la victoire à une autre Eglise ; car c'est dans un échange fraternel, c'est dans la lumière et dans le respect mutuel que se prépare l'unité chrétienne.

La préparation du deuxième Concile œcuménique du Vatican offre à notre prière des sujets d'action de grâce. Qu'un secrétariat ait été institué par le pape, qui doit s'occuper de la participation des non-catholiques au concile, est une chose dont il faut se réjouir. C'est un fruit de tout le travail accompli par les pionniers du mouvement œcuménique dans l'Eglise catholique. Il faut rendre grâce à Dieu que de tels hommes aient été suscités dans l'Eglise romaine et qu'aujourd'hui un travail œcuménique plus défini puisse être accompli à Rome même. Il y aura des difficultés, cela ne fait pas de doute, mais précisément nous devons implorer le Saint-Esprit sur ce travail en vue du concile. Notre prière pour l'unité ne doit pas demander que l'Eglise catholique-romaine cesse d'être ce qu'elle est fondamentalement ; nous n'avons pas le droit de souhaiter que des chrétiens séparés de nous soient amenés à renoncer à leur foi ; mais notre prière pour l'unité, en invoquant le Saint-Esprit sur le mouvement œcuménique dans le catholicisme, peut demander que de plus en plus l'Eglise romaine devienne vraiment catholique, s'ouvre à toutes les richesses ecclésiales du monde entier.

L'unité du ministère

Il est évident que, dans nos rencontres œcuméniques, nous nous heurtons toujours à nouveau à ce problème du ministère dans l'Eglise. Certaines Eglises ne peuvent pas reconnaître la pleine validité du ministère dans d'autres Eglises. Et cela est très douloureux pour beaucoup. En effet, lorsqu'un homme a reçu vocation de son Seigneur et qu'après la préparation prévue par son Eglise il exerce le ministère de la Parole et des Sacrements, il ne peut pas voir facilement mise en doute la validité de ce qu'il accomplit. Notre prière pour l'unité doit ici se faire instante pour que les Eglises découvrent, dans une réflexion théologique et historique profonde, la possibilité d'exprimer l'unité de tous les ministères accomplis au nom du Seigneur Jésus-Christ, et

qu'elles cherchent aussi la possibilité de réunir tous ces ministères dans une communion sacramentelle exigée par l'Eglise visible. Il faut ici une grande imagination dans l'Esprit saint. En effet, nous ne pouvons pas seulement parler de ministères valides ou de ministères non-valides ; nous devons regarder au Seigneur qui appelle des hommes à le servir dans la proclamation de l'Evangile et dans la prière. Et, dans cette contemplation du Seigneur qui appelle, le Saint-Esprit nous donnera peut-être la clé de l'unité des divers ministères dans les diverses Eglises séparées.

Les intentions particulières de la prière pour l'unité

Nous venons de passer en revue les grandes intentions communes de la prière pour l'unité, c'est-à-dire ce que nous pouvons demander vraiment en commun, sans trahir notre fidélité à notre foi et à notre Eglise. Maintenant, nous allons essayer de comprendre comment nous pouvons prier ensemble pour l'unité, quand bien même nous devons avoir, par notre fidélité ecclésiastique, des intentions qui ne nous sont pas communes, qui nous sont particulières et que nous ne pouvons pas passer sous silence sans risquer d'être hypocrites. Nous nous plaçons ici au point de vue de l'opinion moyenne dans les diverses traditions chrétiennes, et non pas au point de vue de quelque mouvement, groupe ou communauté, qui se trouverait en pointe du travail œcuménique et qui ne partagerait pas forcément ces intentions particulières, telles qu'elles sont exprimées ici.

Les intentions protestantes

Nous nous limiterons à n'indiquer ici que trois intentions particulières qui nous semblent propres à la mentalité protestante moyenne.

Etant donné l'affirmation majeure du protestantisme que l'autorité suprême et définitive en matière dogmatique et ecclésiastique est l'Ecriture sainte, il est certain que les protestants, dans leur prière pour l'unité, vont souhaiter que dans toutes les Eglises la Bible soit reconnue comme la seule autorité dernière. D'autre part, ils vont souhaiter également que les traditions ecclésiastiques, même les plus vénérables et les plus solides, puissent être remises en question par les Eglises à la lumière de l'Ecriture sainte ; non pas à la lumière de l'Ecriture sainte comprise selon un jugement personnel, bien entendu, mais à la lumière de la Bible lue et comprise dans la communion de l'Eglise universelle. Le protestant moyen, formé à cette conception de la Bible, autorité unique et souveraine, ne peut pas prier pour l'unité sans souhaiter intérieurement que cette autorité soit reconnue par tous les chrétiens comme il la reconnaît lui-même.

En ce qui concerne l'autorité du pape et son infaillibilité, il est certain que le protestantisme ne peut pas faire abstraction de l'idée qu'un jour cette doctrine de l'infaillibilité pontificale *(ex sese, non autem ex consensu Ecclesiæ)* devra être reprise, réétudiée et même corrigée. On ne peut pas imaginer un protestant priant pour accepter un jour le dogme de l'infaillibilité pontificale. Même si un protestant peut admettre la primauté d'un évêque comme celui de Rome, dans un concile œcuménique, même s'il peut admettre que dans un cas de crise ce primat puisse trancher un différend et imposer une solution, pour lui ces solutions restent en quelque sorte provisoires, jusqu'à ce que l'unanimité se fasse dans l'Eglise. Ainsi, dans sa prière pour l'unité, le protestant moyen ne peut pas faire abstraction d'une intention qui tendrait à souhaiter que l'infaillibilité pontificale soit reprise et remise en question.

En ce qui concerne la mariologie catholique-romaine, le protestant moyen, qui n'a pas été habitué à faire une place à la Vierge Marie dans sa piété, aura certainement tout avantage à se dépouiller d'une attitude trop exclusivement anti-catholique. Cependant, il ne peut croire que les dogmes récents, par exemple l'assomption corporelle de la Vierge Marie à la fin de sa vie terrestre, soient en conformité avec ce qu'il comprend de la révélation biblique. Dans sa prière pour l'unité, il ne pourra pas faire place à une disponibilité en vue de l'acceptation de doctrines qu'il juge incompatibles avec sa foi évangélique ; il aura peut-être dans le cœur une intention tendant à souhaiter que le développement mariologique dans l'Eglise romaine soit freiné, que l'importance de la piété mariale soit peu à peu minimisée et ramenée à des limites lui paraissant conformes au Nouveau Testament.

Lorsque nous exprimons ces intentions protestantes qui restent présentes à la prière pour l'unité, consciemment ou inconsciemment, il ne s'agit pas pour nous de blesser des consciences catholiques. En effet, la prière pour l'unité ne peut être pratiquée que dans un très grand respect pour la foi de nos frères séparés. Si nous avons cru bon d'indiquer ces intentions protestantes moyennes, qui subsistent consciemment ou inconsciemment dans le cœur des fidèles des Eglises issues de la Réforme, lorsqu'ils prient pour l'unité, c'est pour montrer que, malgré ces intentions qui semblent à nos frères catholiques ne pas aller dans le sens de leurs intentions particulières, une prière pour l'unité reste possible. Car ce qui domine finalement ces intentions particulières, ce sont les intentions communes à tous les chrétiens qui souhaitent le renouvellement de toute l'Eglise, la pleine lumière de la vérité et la totale charité entre tous les chrétiens. Même avec ces intentions particulières, la prière pour l'unité reste une prière dans le Christ, soumise à la volonté du Christ et prête à accepter ce que le Christ veut. Un protestant ne serait pas vraiment fidèle, s'il ne pensait pas que le Christ veut le conduire dans toute la vérité, même dans une vérité dont il n'est pas actuellement conscient. Cette disponibilité donne à la prière pour l'unité sa véritable dimension. Le fidèle reste

ouvert et il est comme livré à l'œuvre du Saint-Esprit dans toute l'Eglise. Cette disponibilité permet toutes les espérances et elle est vraiment dans l'esprit de la demande du « Notre Père » : « Que ta volonté soit faite ».

Les intentions catholiques

Nos frères orthodoxes ou anglicans, vieux-catholiques aussi, et d'autres encore peut-être, s'ils peuvent garder dans leur prière pour l'unité toute cette disponibilité et cette ouverture dont nous venons de parler à propos des intentions protestantes, ne peuvent être fidèles à leur Eglise et à leur tradition sans avoir, même au cœur de la prière pour l'unité, des intentions qui leur sont propres. Les Eglises « catholiques » considèrent que l'unité ne pourra se faire que dans l'acceptation mutuelle entre les Eglises d'un même et unique ministère. Elles pensent que ce ministère unique est en quelque sorte garanti et authentifié par l'ordination épiscopale. Le ministère n'est, pour elles, pleinement valable dans l'Eglise universelle que s'il est inséré par l'ordination épiscopale à la succession apostolique comprise comme la succession des consécrations d'évêques. Si on lit les différentes résolutions des conférences de Lambeth, qui réunissent tous les dix ans les évêques de la communion anglicane sous la direction de l'archevêque de Cantorbéry, on peut se rendre compte que cette exigence de l'épiscopat est une constante pour nos frères anglicans ; on pourrait dire la même chose de nos frères orthodoxes ou vieux-catholiques. Quels que soient les schémas d'union entre anglicans et protestants, cette exigence de l'épiscopat est toujours mise en évidence. Ainsi un anglican, un orthodoxe ou un vieux catholique, ne peuvent pas prier pour l'unité sans concevoir cette unité garantie et structurée par le ministère épiscopal, quelle que soit par ailleurs la conception plus ou moins démocratique qu'ils puissent se faire de ce ministère épiscopal.

Ainsi, au cœur même de la prière pour l'unité, un fidèle catholique, quand il fait monter vers Dieu les intentions communes à tous les chrétiens, garde en son cœur la pensée que l'unité pour laquelle il prie s'accomplira dans le cadre ecclésiologique, même très assoupli, de son Eglise. Cela ne veut pas dire qu'il priera pour que tous les chrétiens deviennent anglicans ou orthodoxes ou vieux-catholiques, au sens étroit et historique de ces termes ; mais cela veut dire qu'il souhaitera que tous les chrétiens saisissent la nécessité du ministère épiscopal dans l'Eglise, et que, d'une manière ou d'une autre, les ministres protestants se rattachent à la succession apostolique par un complément d'ordination ou par une cérémonie de bénédiction mutuelle qui rendra leur ministère, aujourd'hui valable à certains points de vue, vraiment catholique, vraiment universel et valide dans toutes les fractions de la chrétienté. Nous ne pouvons pas reprocher cette intention particulière à nos frères catholiques. Ils nous révèlent par là un aspect de la structure de l'Eglise que nous négligeons peut-être à tort. Nous ne

pouvons pas le leur reprocher, étant donné qu'ils considèrent — et c'est là un lien entre eux et les protestants — que cette structure épiscopale est contenue déjà dans l'organisation de l'Eglise décrite par le Nouveau Testament. C'est donc par une fidélité biblique, une fidélité à l'Eglise primitive sortant de l'ère apostolique, qu'ils maintiennent cette exigence de la structure épiscopale encadrant et validant tous les ministères de l'Eglise. Mais il est aussi frappant, lorsqu'on lit les différentes conférences de Lambeth, de voir combien cette exigence épiscopale a pu s'enrichir, a pu se développer, a pu se nuancer ; quand bien même elle subsiste intacte, elle s'est vraiment mise à la portée des exigences de l'unité. L'Eglise anglicane a fait là un effort bien remarquable. Et les fidèles anglicans peuvent, dans leur prière, faire place à toutes ces nuances, à toutes ces adaptations possibles de l'exigence épiscopale. Mais encore une fois, cette exigence est maintenue ; il n'y aurait pas une vraie fidélité catholique s'il n'y avait pas la fidélité à cette conception particulière de l'ecclésiologie chrétienne. En ce qui concerne les orthodoxes, même exigence épiscopale, à laquelle il faut ajouter des exigences dogmatiques et liturgiques : l'acceptation des sept premiers conciles œcuméniques, d'une prière commune de l'Eglise faisant place au mystère, compris au sens des Pères de l'Eglise, d'une vie sacramentelle très développée et d'une théologie de l'Esprit saint qui seule peut vivifier notre vie ecclésiale actuelle.

Les intentions romaines

Un catholique-romain cesserait d'être catholique-romain si sa prière pour l'unité l'obligeait à renoncer aux dogmes qui sont la base de sa foi catholique. Nous ne pensons pas aux dogmes que nous avons en commun et qui constituent aujourd'hui notre unité visible, mais à ces dogmes postérieurs à la Réforme, par exemple, les dogmes mariaux, les dogmes ecclésiologiques. Nous allons ici souligner simplement le dogme de l'infaillibilité pontificale. Il est certain que dans sa prière pour l'unité, le catholique-romain fidèle garde au cœur cette certitude que l'évêque de Rome, le pape, est infaillible. Nous ne pouvons pas demander à un catholique-romain de prévoir la structure de l'unité autrement que faisant place à la papauté et au pape infaillible. Le catholique-romain, quand bien même sa prière pour l'unité sera totalement disponible et passera vraiment par l'intention suprême de Jésus-Christ, pensera que finalement l'unité s'accomplira dans l'acceptation par tous les chrétiens de l'autorité et de l'infaillibilité du pape. Certainement, dans sa prière pour l'unité et avec cette intention particulière concernant l'infaillibilité pontificale, le catholique-romain pourra espérer que ce dogme soit un jour (lors d'un prochain concile, par exemple) explicité ou situé dans le cadre de la doctrine générale de l'Eglise et du concile. Le catholique-romain peut penser, selon ce qui a été dit ces derniers temps sur le deuxième Concile du Vatican, que bien des aménagements seront faits au sein de l'Eglise romaine

pour accorder plus d'autorité aux évêques locaux, pour souligner que l'Eglise catholique est un ensemble d'Eglises locales-épiscopales, groupées autour de l'Eglise locale-épiscopale de Rome, avec le pape à sa tête. Ainsi, cette intention romaine particulière peut ne pas être le simple désir d'une réconciliation immédiate avec l'organisation de l'Eglise catholique, telle qu'elle est aujourd'hui. Un catholique-romain peut penser que, dans l'évolution actuelle de l'Eglise et surtout dans le deuxième Concile du Vatican, cette exigence romaine particulière deviendra peut-être plus souple, plus lumineuse pour les autres chrétiens séparés. Cependant, le vrai catholique-romain pense que l'unité visible devra être garantie et manifestée par l'autorité et l'infaillibilité du pape.

Mais, il faut le redire encore, ces intentions particulières, que nous ne pouvons pas exclure de notre prière pour l'unité, sont comprises et éclairées par nos intentions communes et surtout par cette disponibilité qui consiste à entrer vraiment dans l'intention de Jésus-Christ, au soir de sa passion, lorsqu'il priait son Père. Notre prière suprême pour l'unité demande au Saint-Esprit de mettre dans nos cœurs et sur nos lèvres la même prière et la même intention que celle de Jésus-Christ, priant le Père : « Que tous soient un. Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient un en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé. » Qui pourrait prétendre savoir aujourd'hui exactement ce que le Christ pensait lorsqu'il disait cette prière ? Comme nous l'avons dit, nous ne pouvons pas faire abstraction de nos intentions particulières, de nos visions ecclésiologiques ; mais, lorsque nous entrons vraiment dans la prière de Jésus-Christ, nous devons nous remettre totalement à lui et savoir (ce qui n'est contraire à la foi d'aucun chrétien) que la volonté de Dieu, l'intention du Christ, la prière de l'Esprit saint en nous, dépassent infiniment tout ce que nous pouvons demander et penser. Ainsi, nous remettant totalement, avec ce que nous sommes, avec nos conceptions ecclésiologiques, avec nos certitudes dogmatiques, à la volonté de Jésus-Christ priant son Père pour l'unité, nous serons unis profondément à toute la nuée des témoins, de tous les temps et de tous les lieux, qui, aujourd'hui groupés autour du trône de Dieu, prient la vraie prière pour l'unité, dont nous ne pouvons savoir exactement les mots et les intentions finales.

L'action de grâces et l'intercession pour l'unité dans l'eucharistie

Lorsque dans nos Eglises séparées nous célébrons la sainte-cène, nous devons être saisis plus particulièrement par la douleur de la division. Que ce sacrement de l'unité soit devenu un sujet de discorde et que nous ne puissions pas participer à la même communion, au

même Pain et au même Vin, sacrement du Corps et du Sang du Christ, est un scandale. Cependant, notre Eucharistie est l'œuvre de Dieu dans nos Eglises ; et, dans notre célébration de la sainte-cène, nous sommes entraînés par le Saint-Esprit, dans le Christ, à rendre grâce au Père. Dans cette action de grâce nous pouvons placer toute notre joie d'avoir découvert enfin nos frères séparés, de les comprendre mieux aujourd'hui que jamais et de marcher avec eux vers l'unité que le Seigneur nous a préparée. Si donc notre Eucharistie souligne cruellement nos divisions, elle nous permet tout de même de remercier Dieu pour toutes les merveilles qu'il a accomplies en Jésus-Christ et par le Saint-Esprit, et tout spécialement pour cette merveille de l'unité qui grandit entre nous.

Notre Eucharistie est aussi le lieu où nous pouvons présenter, avec la plus grande ferveur et la plus grande intensité, notre intercession pour toute l'Eglise et pour le monde. En effet, par la sainte-cène nous sommes mis en présence du sacrifice de Jésus-Christ, nous sommes réunis au pieds de la croix et là, avec le Crucifié, nous pouvons présenter à Dieu une intense prière pour son Eglise et pour le monde. Notre Seigneur Jésus-Christ est aujourd'hui présent devant la face du Père pour intercéder en notre faveur. Unis à son intercession, dans la sainte-cène plus que dans n'importe quel office de l'Eglise, nous pouvons donc être certains d'un exaucement et d'une bénédiction dans le sens de notre unité visible définitive. Unis à la croix du Christ, unis à notre Grand-Prêtre céleste, par le Saint-Esprit, nous pouvons présenter au Père la grande intention de notre unité. Nous pouvons vraiment célébrer aujourd'hui, malgré nos divisions, l'Eucharistie pour l'unité : porter dans notre intercession, dans nos mémentos, tous nos frères séparés, en particulier ceux qui appartiennent aux diverses hiérarchies, avec de lourdes responsabilités, et les ouvriers de l'unité, au plan de la théologie et au plan des contacts concrets.

Dans l'Eucharistie, dans toutes les liturgies eucharistiques, il y a un moment, appelé fraction, où le pain est partagé pour la communion de tous. Nous pouvons nous rappeler à ce moment-là que malheureusement cette fraction n'est pas le partage du pain eucharistique pour tous nos frères, que nous sommes encore divisés dans la communion au Corps et au Sang du Christ. Ce moment de la fraction peut donc être pour nous le moment où renaît de façon plus vive la douleur de la division. Mais en même temps, ce moment de la fraction peut être le signe de notre espérance. Le pain que nous rompons n'est-il pas la communion du Corps du Christ, la coupe de bénédiction pour laquelle nous rendons grâce, n'est-elle pas la communion du Sang du Christ ? Nous sommes incorporés au Corps du Christ et nous croyons dans l'Eucharistie être vraiment nourris de ce Corps ; nous sommes animés par le Sang du Christ qui nous a racheté et nous croyons que dans l'Eucharistie ce Sang du Christ réanime toute l'Eglise. « Puisqu'il y a un seul pain, à nous tous nous formons un seul corps, car tous nous avons part à ce pain unique. » Cette parole de saint Paul, donnant

toute sa signification à la fraction eucharistique, est également pour nous l'occasion de souffrir pour l'unité, puisque nous n'avons pas tous part ensemble à un pain unique. Mais cette parole est aussi pleine d'espérance ; car, si dans nos Eglises particulières nous formons un seul corps, ayant ensemble part à un unique pain, nous pouvons espérer que le Christ, qui voit son Eglise dans l'unité, nous achemine à travers nos Eucharisties, encores séparées, vers le grand repas de l'unité, vers l'Eucharistie partagée entre tous les chrétiens, lorsqu'ils auront retrouvé leur unité visible. Et, au delà de cette unité visible de l'Eucharistie, nous marchons vers le grand repas du Royaume qui vient, où notre Seigneur nous réunira dans une même communauté pour l'éternité. Dans ce moment de la fraction eucharistique, nous pouvons donc nous rappeler que nous sommes fractionnés encore, mais que ce fractionnement est en voie de disparaître, grâce à cette intention commune de la prière pour l'unité accomplie en Christ, dictée par le Saint-Esprit et montant vers le Père de l'unique famille chrétienne. Dans cette fraction eucharistique, dans ce moment où le pain est rompu, nous pouvons apporter en esprit tous nos frères séparés autour de l'autel et supplier le Seigneur qu'un jour tous ces frères chrétiens, lorsqu'ils seront ensemble dans le même lieu, puissent recevoir le même pain, le même sacrement du Corps et du Sang du Christ.

« Seigneur Jésus-Christ, tu as dit à tes apôtres : C'est la paix que je vous laisse en héritage, c'est ma paix que je vous donne. Ne regarde pas nos péchés, mais la foi de ton Eglise, et, comme tu l'as voulu — selon ta volonté —, donne-lui la paix, rassemble-la dans l'unité — que tu veux pour elle —, car tu vis et règnes aux siècles des siècles. Amen. »

MAX THURIAN, *frère de Taizé.*

Bibliographie

Isaïe I, Jérémie, texte français par J. STEINMANN, introduction et commentaire par une équipe biblique du centre d'études Notre-Dame, Desclée de Brouwer, 1960 (Connaître la Bible), 156 et 186 pages.

Ces deux remarquables livres sont les premiers d'une nouvelle série de commentaires bibliques à l'usage des paroissiens. En dépit de leur brièveté, ils contiennent tout ce qui est nécessaire à celui qui veut s'initier à la lecture du premier Esaïe et de Jérémie : des généralités sur le prophétisme (seulement dans le premier fascicule), une introduction à l'époque du prophète, au prophète lui-même, à sa pensée et à son style, des cartes géographiques, de très nombreuses photographies, un tableau synoptique, un questionnaire.

La traduction est faite dans un style rapide et vivant, très proche du style hébraïque. Le commentaire, imprimé en regard, est bref et n'entre pas dans les détails exégétiques : il veut seulement dégager à grands traits l'essentiel de chaque oracle.

Les textes sont placés dans un ordre chronologique et non pas selon l'ordre des chapitres. Ce système a l'inconvénient d'autoriser des conjectures parfois arbitraires mais il a l'avantage de donner une vision structurée du message des deux prophètes.

On ne peut que se réjouir de cette nouvelle série de commentaires, d'autant plus que parallèlement sont annoncés un atlas, une histoire d'Israël et un commentaire spirituel.

C.-E. M.

EVODE BEAUCAMP, *La Bible et le sens religieux de l'univers*, Le Cerf, Paris 1959 (Lectio divina, 25), 222 pages.

C'est à une théologie biblique des valeurs matérielles et du sens du monde créé que l'auteur consacre ce livre — sa thèse de doctorat, dont les chapitres ont déjà paru séparément dans diverses revues. Face à un tel sujet on devait se demander non pas ce qu'en avait dit expressément la Bible, mais comment pratiquement, dans la perspective historique de l'alliance, l'univers est envisagé par l'Ecriture. L'auteur commence par rappeler cette caractéristique de la foi hébraïque qu'est son dynamisme historique, issu de la conscience d'une vocation et tendu de plus en plus vers l'espérance eschatologique. Il montre ensuite comment Israël, à partir de l'expérience historique qu'il a faite de la puissance de Dieu, prend conscience de la souveraineté universelle et de la providence divines. Et c'est à partir de là que l'on passera à la foi au Dieu créateur. La création s'intègre alors à l'histoire comme le premier acte du dessein du salut. L'auteur montre ensuite comment l'univers, pour la Bible, est le signe de la sollicitude de Dieu, le lieu où Dieu agit pour sauver mais en même temps où Dieu lui-même se cache. De même la création, victoire de la stabilité de la terre sur le chaos des eaux, prélude au mystère du salut. Et l'univers créé, que l'homme reçoit la vocation de soumettre et d'intégrer à l'œuvre rédemptrice de Dieu, est le signe aussi bien de l'amour que de l'exigence de Dieu : c'est Dieu qui a donné la terre, mais il pourrait la reprendre ; recevoir dans la reconnaissance, tel est bien l'esprit de pauvreté selon l'évangile. — Pour marquer la solidarité totale de l'homme et de l'univers, l'auteur dégage le réalisme du langage biblique et les caractéristiques de sa poésie ; il souligne ensuite la portée cosmique du salut selon l'Ecriture. Quelques pages de conclusion rappellent la nécessité, pour la spiritualité chrétienne de savoir insérer l'homme dans l'univers.

Voici un livre précieux, d'une science exégétique sérieuse et qui manifeste une connaissance et un amour larges et profonds pour son sujet ; il nous fait lire d'un regard renouvelé l'Ancien Testament — en effet, malgré son titre, c'est surtout l'Ancien Testament que ce livre étudie.

P.-Y. E.

JEAN FRISQUE, *Oscar Cullmann. Une théologie de l'histoire du salut*, Casterman, Paris-Tournai 1960, 279 pages.

La première partie de cette étude trace l'élaboration des principes exégétiques de Cullmann par rapport aux grands courants de l'exégèse protestante contemporaine. Arrivé au terme de ce développement, Cullmann ne considère plus la réalité transhistorique perçue à travers la révélation historique comme l'objet de la théologie. C'est l'histoire biblique elle-même comprise par la foi comme étant l'histoire du salut dont doit traiter la théologie. Ce sont les confessions de foi du N. T. qui nous fournissent la clef pour comprendre et ordonner l'histoire biblique.

La plus grande partie est une description objective et synthétique de la théologie néotestamentaire de Cullmann.

Ce n'est que dans la troisième partie que l'estimation de l'auteur intervient dans une critique des principes. Tout en reconnaissant l'apport positif de Cullmann, l'auteur estime que sa théologie reste enfermée dans l'histoire, sans la dimension de la transcendance. Or, la révélation ne constitue pas seulement une apparition et une action de Dieu dans le temps, dont nous sommes les objets, mais elle authentifie et pose des attitudes humaines qui visent la transcendance et dont le prototype parfait est l'Homme-Dieu.

L'exégèse et la lecture biblique ne sont donc pas seulement une compréhension du déroulement de l'histoire du salut, mais doivent inspirer la visée de transcendance. Celle-ci n'est possible que dans l'unité de l'Eglise catholique, prolongement du Christ et seul interprète infaillible du donné biblique.

Sans doute les principes herméneutiques et la conception du temps par rapport à l'éternité chez Cullmann soulèvent parfois des doutes, et il est normal qu'un théologien catholique cherche à formuler des objections du point de vue de son Eglise. Mais comment peut-il arriver (p. 240) à la conclusion que pour Cullmann, la foi est acceptation pure, qu'elle n'est pas l'acte d'une conscience religieuse ? Or la foi comporte manifestement pour Cullmann une relation personnelle du chrétien et de l'Eglise avec le Dieu de l'histoire présente dans le culte, par exemple. Pour avoir fait du Christ le sujet de la religion chrétienne, l'auteur semble méconnaître qu'il en est aussi l'objet.

La terminologie, surtout autour du mot "transcendance", et la déduction systématique de quelques notions ne semble pas faire justice au N. T. lui-même et à la réalité ecclésiale dans l'histoire et aujourd'hui. Si l'intention du dialogue œcuménique est juste, la critique souffre d'un certain schématisme qui ne peut pas être la seule interprétation de la position catholique.

Les lecteurs apprécieront le brillant exposé de la théologie de Cullmann. La bibliographie, à la fin du livre, est également très précieuse.

B. H.

DOM H. DUESBERG, *Les valeurs chrétiennes de l'Ancien Testament*, préface de Mgr J. J. Weber, évêque de Strabourg, Casterman-Maredsous, 3e édition, 1960 (Bible et vie chrétienne), 144 pages.

La pensée de Dom Duesberg, exprimée dans un style "éblouissant, plein d'images et plein de choses" (Mgr Weber), part d'un principe de base : tout à travers la Bible, la révélation est historique, progressive. Elle s'est faite par étapes, car Dieu demande aux hommes seulement ce que le contexte dans lequel ils vivent leur permet de donner. C'est de cette manière-là que l'Ancien Testament est la préhistoire du christianisme.

Dom Duesberg souligne d'abord le caractère humain, faillible de la Bible. Pour dissiper les malentendus causés par l'Ancien Testament, il ne faut pas craindre de voir en lui un livre comme un autre, dont la fixation par écrit a été un emprisonnement, qui doit donc être soumis à la critique et qui nous présente des héros très humains.

Mais ce livre est aussi un livre divin. Il contient trois valeurs qui sont permanentes, qui sont chrétiennes : le monothéisme et tous les attributs de Dieu ; l'exigence de sainteté posée à l'homme par Yahvé et ce qu'implique

cette sainteté (imitation de Dieu, obéissance, renoncement, pauvreté, souffrance) ; le sens de l'histoire sainte, la certitude que Dieu, maître de toute l'histoire profane, peut en élire certains éléments pour en faire son histoire.

C.-E. M.

Lexikon für Theologie und Kirche, édité par Joseph Höfer et Karl Rahner, Band III et IV, Herder Verlag, Freiburg i. Br. 1959 et 1960.

Dans ces deux nouveaux volumes du grand dictionnaire catholique allemand pour la théologie et pour la vie de l'Eglise on peut de nouveau admirer les grandes qualités que nous avions déjà signalées à la parution des tomes précédents : information large et exacte, articles historiques brefs, mais essentiels, faits par des hommes les plus compétents, présentation excellente des problèmes de théologie morale et pratique, et surtout grande place accordée au ressourcement biblique, étonnante ouverture œcuménique et, dans les articles de théologie systématique, un dynamisme de pensée, parfois presque déconcertant pour celui qui consulte un dictionnaire.

Relevons ici d'abord la collaboration protestante : dans les articles sur Dogme, Exégèse, Ethique, Foi des théologiens protestants donnent le point de vue de leur confession. Il y a même des articles faits uniquement par eux, comme "*Gottesdienst*" (culte) confié à un pasteur luthérien et un pasteur réformé, ou certaines contributions historiques d'importance secondaire. En plus, dans les exposés de théologie systématique la référence à la littérature protestante est toujours très objective (particulièrement dans les articles du tome IV qui concernent la grâce, la foi, la loi, la liberté, la justice etc.). Dans la présentation de personnalités discutées du point de vue œcuménique (comme Johannes Eck par ex.) le ton est irénique et marqué d'un esprit d'humilité.

Il est impossible de rendre compte ici de toutes les richesses que contiennent ces deux volumes. Particulièrement remarquables nous ont paru les travaux sur la Trinité (surtout l'exposé scripturaire du P. de Lavalette et l'exposé historique du P. Hugo Rahner), sur la Rédemption ("*Erlösung*", excellent aperçu dogmatique par le P. Grillmeyer), sur l'Eschatologie (où Karl Rahner situe le traité de l'eschatologie dans l'ensemble de la théologie catholique en montrant tout ce qu'il y a encore à faire). L'article sur la confirmation ("*Firmung*") par le P. Fransen est vraiment un modèle du genre. Dans une brève contribution G. Söhngen a résumé de façon fort intéressante ses thèses sur Loi et Evangile. Cependant, le plus remarquable est peut-être l'article sur la prière ("*Gebet*"), particulièrement sur la prière dans l'A. T. (par le cardinal Bea), sur l'approche dogmatique de la prière (par le P. Karl Rahner) et sur la prière du point de vue de la théologie morale (par le P. Wulf qui donne un véritable petit traité d'une très grande valeur).

Ce dictionnaire devient de plus en plus un signe du renouveau de la théologie catholique. On ne peut que se réjouir de la solidité et de l'audace avec lesquelles tout ce travail est fait.

F. S.

TH. CAMELOT, O. P., *Spiritualité du baptême*, Le Cerf, Paris 1960 (Lex orandi 30), 281 pages.

La spiritualité chrétienne est faite d'une prise de conscience baptismale toujours renouvelée, il faut donc qu'elle soit enracinée dans la spiritualité du baptême. «Selon le paradoxe chrétien (...), ce qui a été fait une fois est à refaire chaque jour» (p. 125). C'est à cela que nous invite ce très beau livre en dégageant, à l'aide de l'Ecriture, de la liturgie et des Pères, les principaux aspects du baptême dans l'Eglise ancienne.

Le baptême est en premier lieu le sacrement de la foi. Il est une profession de foi solennelle, il exige la foi du baptisé. Cette profession de foi a deux implications : elle nous incorpore au Christ et nous appelle à l'imiter ; elle nous incorpore à l'Eglise et nous fait participer à son ministère. Le baptême est aussi un mystère de lumière, une illumination de notre foi. Cette foi n'est pas seulement un point de départ, mais elle nous engage sur un chemin de fidélité.

Le baptême est en second lieu une mort et une résurrection avec le Christ. Mort au péché qui place notre vie sous le signe de la croix (très belles pages sur l'ascèse). Résurrection à la vie nouvelle des enfants de Dieu qui entraîne la simplicité, l'assurance, la joie et l'espérance.

Le baptême est en troisième lieu un baptême dans l'Esprit. L'eau est le symbole de l'Esprit qui nous est réellement donné. L'onction d'huile signifie la prise de possession du chrétien par l'Esprit et l'introduit dans un ministère royal et sacerdotal. Le signe de croix constitue le sceau indélébile apposé par Dieu sur le croyant. La confirmation donne une plus grande plénitude du Saint-Esprit. Quant au baptême du Christ dans le Jourdain, il est la préfiguration du baptême chrétien. C'est donc le baptême qui est le point de départ et la possibilité de toute vie spirituelle.

Ce livre, écrit dans une optique catholique romaine, provoquera ici ou là quelques réserves de la part d'un lecteur protestant, mais dans l'ensemble, il sera d'un grand secours aux pasteurs pour fonder leur prédication, leur catéchèse et leur direction spirituelle dans la grâce baptismale telle que la comprenaient les chrétiens des premiers siècles.

C.-E. M.

BERNARD HAERING, *La loi du Christ, théologie morale, à l'intention des prêtres et des laïcs*, trad. de l'allemand, Desclée et Cie, Tournai ; Vol. I : Théologie morale générale, 1957, 648 pages ; Vol. II, La vie en communion avec Dieu, 1957, 388 pages ; Vol. III, La vie en communion fraternelle, 1959, 773 pages.

Pour un protestant, les traités catholiques de morale présentent en général deux caractéristiques, ou plutôt lui donnent deux impressions : d'une part l'impression qu'ils s'intéressent aux domaines les plus variés de l'existence, prévoyant les cas les plus exceptionnels et donnant sur tout un avis subtil, fruit d'une longue expérience ; d'autre part l'impression qu'ils enferment la vie dans le cadre stratifié d'une casuistique, — celle-ci ne pouvant avoir pour nous qu'un sens péjoratif !

Le présent ouvrage nous donnera cette première impression que tout est passé en revue, de la bourse, la boxe, le braconnage, au régime économique et à l'aide aux pays sous-développés. Par contre l'impression de casuistique et de légalisme est absente ; bien plus : ce gros traité, ce volumineux manuel est marqué essentiellement, dans son plan, son esprit, son langage, par un sens admirable de ce qui fait le centre de l'évangile : le Christ et son amour. C'est à partir du renouveau biblique, théologique, liturgique actuel, et en fonction des problèmes de cette époque, que la morale chrétienne est reprise et exposée : une morale définie comme une vie en Christ, une réponse de liberté, un oui d'amour. "La loi du chrétien n'est rien d'autre que le Christ en personne... La vie chrétienne est 'imitation du Christ', assimilation au Christ. Non pas copie extérieure, ni même seulement imitation de son amoureuse obéissance au Père, mais avant tout 'suite du Christ', vie dans le Christ", par les sacrements, la vie dans le corps du Christ, l'épanouissement de la vie divine en nous (I, p. 13).

Impossible de résumer ces 1700 pages, et plus encore d'en proposer un exposé critique. Nous nous contenterons de donner le plan de cet ouvrage. Le premier volume, de morale générale, comprend d'abord un chapitre d'orientation, qui définit la religion chrétienne comme une réponse à la Parole de Dieu, et sa morale comme une morale de réponse-responsabilité dans le Christ, et qui esquisse ensuite une histoire de la théologie morale. Deux grandes parties s'ouvrent alors : 1. L'appel du Christ (l'homme à qui s'adresse cet appel, et l'agir de cet homme : sa liberté, sa connaissance morale, sa conscience, son action, son cœur, la pluralité des vertus par lesquelles la vie devient dialogue avec Dieu) ; 2. La réponse de l'homme (le non du péché, le oui de la conversion). — Les deux autres volumes traitent de la morale spéciale, où les vertus sont considérées comme l'épanouissement de la conversion. Le volume II est consacré à la morale de la "réponse" à Dieu : vie en communion avec Dieu, dans la foi, l'espérance et la charité, vie consacrée à Dieu, dans le culte (aux divers sens, précis ou larges, de ce terme). Le volume III étudie la morale des "responsabilités terrestres", la vie en communion fraternelle : la charité envers le prochain, puis les méditations de la charité, c'est-à-dire les requêtes de justice qu'elle poursuit, selon les commandements de la seconde table du Décalogue.

Cet ouvrage veut s'adresser au prêtre et au laïc. Aussi son vocabulaire est-il d'une technicité minimale. Ses sources et références sont extrêmement nombreuses et diverses — souvent protestantes —, ses listes bibliographiques et ses tables rendront de grands services. On notera du reste qu'une bonne partie des références aux travaux en langue française est le fait des traducteurs-adaptateurs, qui ont ainsi collaboré activement à la rédaction de cet

ouvrage monumental, dont le succès en peu d'années est très grand et s'explique facilement.

Du point de vue œcuménique, cette parution constitue un événement, pensons-nous, car elle répond, par sa conception christocentrique et spirituelle de la morale, à un souhait que les non-catholiques formulaient à l'égard des manuels catholiques romains consacrés à la morale.

P.-Y. E.

JOSEPH HORNEF, *Reverrons-nous le diacre de l'Eglise primitive?* trad. de l'allemand par Nicole Durieux, Le Cerf, Paris 1960 (Rencontres, 57), 220 pages.

L'auteur de ce livre est un laïc, président de tribunal en Allemagne, et préoccupé depuis des années par la question du diaconat. Il a écrit sur le sujet beaucoup d'articles que ce livre, pour une bonne part, rassemble — ce qui explique qu'il ne soit pas toujours très bien composé. — Nous avons ici un plaidoyer fervent, approfondi et bien documenté en faveur d'une redécouverte dans l'Eglise romaine du diaconat tel que l'a connu l'Eglise primitive. Des ordres mineurs et du diaconat, constate l'auteur, il ne reste que des ordinations sans ministères, alors que les fonctions actuelles des laïcs au service de l'Eglise sont sans ordinations. Aux problèmes du manque de prêtres, du manque de temps de ces derniers et de la fausse opposition entre prêtres et laïcs, le diacre apporterait une vraie solution. Il le faudrait marié en règle générale ; et son ministère, à plein temps ou non, serait d'ordre liturgique, catéchétique, homilétique, charitable et social ; son lieu d'exercice normal serait la paroisse, mais on pourrait aussi penser à des diacres dans l'évangélisation, l'aumônerie, etc. L'auteur réfléchit à la question d'une formation spécifique du diacre, à la question de son traitement et à celle de ses liens juridiques et spirituels avec le curé ; il envisage aussi, pour les réfuter, les objections que l'on peut faire à une renaissance du diaconat tel qu'il le décrit : ce dernier ne porterait ombrage ni à l'engagement des laïcs ni au ministère ou au célibat des prêtres.

Avec beaucoup d'ouverture œcuménique ce livre s'appuie assez largement sur l'institution diaconale de l'Eglise protestante allemande ; il souligne aussi la place importante du diacre dans l'Eglise orientale tout particulièrement comme meneur du peuple dans la liturgie ; et il montre que le diaconat est attendu et souhaité, par beaucoup dans l'Eglise romaine, comme un aspect et une nécessité du renouveau communautaire et missionnaire de l'Eglise.

P.-Y. E.

LUCIEN DALOZ, *Le travail selon saint Jean Chrysostome*, Lethielleux, Paris 1959 (Coll. Théologie, pastorale et spiritualité, Recherches et synthèses, IV), 194 pages.

Première partie d'une thèse de doctorat, ce livre présente une enquête patristique très bien menée et d'un intérêt très actuel dans ses conclusions. S'il s'arrête surtout à Jean Chrysostome, il fait aussi appel plus généralement à la théologie de l'Ecole d'Antioche, à laquelle se rattache cet auteur.

Pour cette Ecole, le fondement de la théologie du travail est à chercher dans le thème biblique de l'homme — image de Dieu, cette image se réalisant dans une domination confiée à l'homme sur la nature et dans l'activité créatrice et inventive de l'homme en vue de cette domination. Le travail et la technique sont ainsi situés par rapport à Dieu et par rapport au monde. La chute, sans supprimer cette charge de l'homme dans le monde, l'a profondément pertubée et a introduit la peine dans le travail : peine du fait de l'opposition relative mais importante qui nait entre l'homme et la création entraînée dans la chute, peine du fait de la souffrance et de la mort introduites dans la vie de l'homme. Mais peine du travail qui, par la miséricorde de Dieu, devient pour l'homme un moyen de salut. A cet égard, dans une civilisation qui méprise le travail manuel, Jean Chrysostome, très spécialement, rappellera avec persévérance que le travail est une loi générale pour l'homme, une loi de la création, un remède contre tous les maux de l'oisiveté, un facteur d'échange et de solidarité entre les hommes, un moyen de faire l'aumône. Mais le travail ne doit pas devenir une aliénation qui fasse oublier la prière et le caractère passager de ce monde ; le travail doit être soumis à Dieu et référé à l'œuvre du Créateur.

Jean Chrysostome n'a pas systématisé sa doctrine chrétienne du travail ; celle-ci se fait jour à travers sa prédication, consacrée pour une bonne part à la défense des pauvres. On notera avec intérêt qu'à propos du rapport entre capital et travail, un Chrysostome, comme aussi un Théodoret de Cyr, mettront l'accent sur l'importance première du travail.

P.-Y. E.

ADAM DE PERSEIGNE, *Lettres*, I, texte latin, introduction, traduction et notes de J. Bouvet, Le Cerf, Paris 1960 (Sources chrétiennes, 66 ; Série des textes monastiques d'Occident, IV), 252 pages.

D'origine paysanne, probablement serve, Adam est abbé cistercien de Perseigne (près d'Alençon) à la fin du XIIe et au début du XIIIe siècle. Confesseur de plusieurs grands de ce monde — dont le roi Richard d'Angleterre — et de grande réputation, il est mêlé à la vie théologique, spirituelle et politique de son temps, et chargé de nombreuses missions de confiance par le pape Innocent III.

De lui nous reste entre autres une soixantaine de lettres, dont une moitié inédites. Elles traitent en général de sujets spirituels et peuvent devenir de petits traités, mais sans esprit systématique. Dans ce premier tome le traducteur en donne quinze, précédées d'une bonne introduction sur l'auteur. Parmi ces lettres il faut en signaler une qui, dans la charité et au nom même de l'amitié, reprend courageusement et fermement un ami évêque ; il faut aussi retenir une vigoureuse diatribe contre les vices des ministres de l'Eglise à cette époque, et une belle méditation sur l'amour de Dieu et les mystères du Christ.

P.-Y. E.

DIVO BARSOTTI, *Spiritualité de l'Exode*, traduit de l'italien par Claude Poncet, Desclée de Brouwer, Paris 1959 (Cahiers de la Pierre-qui-Vire), 296 pages.

Quand Divo Barsotti prend la plume, c'est toujours pour exprimer quelque chose d'essentiel, que la méditation a approfondi et décanté. Le présent livre, qui suit le texte de l'Exode péricope par péricope, constitue un très beau commentaire spirituel, qui ne fait pas fi de l'exégèse technique, mais la suppose et la dépasse pour lire, méditer et expliquer ce texte de l'Ancienne alliance à la lumière de la Nouvelle alliance. C'est tout le plan du salut et l'itinéraire spirituel du chrétien qui apparaissent ainsi en figure dans le livre de l'Exode et que l'auteur met en relief.

Ce livre, facile à lire, est en même temps un modèle remarquable et une excellente introduction pour une méditation personnelle de l'Ecriture. Quelques belles photos bien choisies le complètent.

P.-Y. E.

JEAN CALVIN, *Commentaires sur l'Epître aux Romains*, (tome quatrième des "Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament"), Labor et Fides, Genève 1960.

Il n'est pas nécessaire de redire l'importance des commentaires bibliques de Calvin, ni de rappeler la perspicacité exégétique du grand réformateur. La société calviniste de France a donc pris une heureuse initiative en publiant, après l'Institution chrétienne, le commentaire de l'épître aux Romains. Et elle l'a bien fait. La disposition typographique est bonne, le commentaire est facile à consulter. Le texte a été établi en français moderne par. J.-M. Nicole : il en est plus accessible mais moins savoureux. Les notes sont bien faites : elles expliquent les mots et les tournures difficiles, renvoient à l'Institution, donnent des références patristiques ou littéraires et, au besoin, citent le texte latin de Calvin. On regrette seulement de ne pas voir de différence entre les notes de Calvin lui-même et celles de l'éditeur. De manière générale, cette nouvelle édition est donc bonne et sera utile à tous ceux que rebute la lecture de Calvin dans le texte original.

C.-E. M.

J. BOSC, P. COURTHIAL, S. DE DIETRICH, P. GAGNIER, A. GREINER, *La Réforme servante de l'unité*, préface du pasteur M. BŒGNER, Les Bergers et les Mages, Paris 1960, 107 pages.

Sous ce titre sont rassemblées cinq conférences qui ont été prononcées

en janvier 1960, par des théologiens réformés et luthériens français, lors de la semaine de prière pour l'unité. Les deux premières sont consacrées à «l'infaillibilité de la Parole de Dieu» (Jean Bosc) et à «l'autorité de la tradition» (Pierre Courthial). Sans entrer vraiment dans le problème théologique des rapports Ecriture-Tradition, elles affirment des positions qu'on voudrait plus nuancées, plus ouvertes au dialogue œcuménique. «Le Corps du Christ» (Albert Greiner) est une remarquable description du réalisme des rapports qui existent entre le Christ et l'Eglise. «Marie, figure de l'Eglise» (Suzanne de Dietrich) est une contemplation du mystère de la Vierge tel qu'il nous est révélé dans l'Ecriture. Elle contient la richesse spirituelle et théologique que devrait toujours avoir celui qui veut poser valablement des questions à la mariologie romaine. La dernière conférence traite de «l'unité qui vient» (Pierre Gagnier), des reculs sporadiques de l'œcuménisme, mais de son progrès certain, et des chemins pour atteindre l'unité.

C.-E. M.

A propos du livre de BERTHE GAVALDA, *Le Mouvement œcuménique*, recensé dans notre N° 53, p. 93 :

Après coup nous pensons avoir été trop peu critiques à l'égard de ce livre. Nous aurions en tout cas dû émettre des réserves sérieuses concernant non seulement la théologie mais aussi la simple information de l'une de ses sources, à savoir les critiques de R. Pache sur le C.O.E. Nous aurions dû relever que bien à tort l'auteur accuse le C.O.E. d'avoir un parti pris contre la France. Félicitons-nous au contraire que le C.O.E. n'épouse pas les différents nationalismes qui se font jour actuellement.

P.-Y. E.

Proche Orient, berceau du monde chrétien, (N° 207, Avril-Mai 1960 de la revue *Vivante Afrique*), 70 pages.

Les Pères blancs d'Afrique ont depuis plus de cent ans la charge de l'église Sainte Anne à Jérusalem et la responsabilité de la formation du clergé grec-catholique. Souvent l'histoire spirituelle prend d'humbles événements temporels pour en faire une grande réalité dans son domaine. Tel est le cas de cette bifurcation inattendue qui produit une moisson de bénédictions toujours renouvelées. C'est à elle que nous devons le présent album. En une série d'articles précis et fournis comme par une grande abondance de photos en noir et en couleurs, il nous fait rencontrer les chrétiens du Proche Orient dans leur situation et leurs problèmes d'aujourd'hui.

Il n'existe pas ailleurs de présentation aussi alerte, aussi complète et aussi fidèle de ce monde attachant et mystérieux.

J.-M. H.

N. EDELBY, *Liturgicon, Missel byzantin à l'usage des fidèles*, Edition du renouveau, Archevêché grec-catholique, Beyrouth 1960, 974 pages.

Le P. Edelby a beaucoup apporté par sa foi, sa science et sa charité au mouvement œcuménique oriental dont Beyrouth est le centre. Il nous offre aujourd'hui un joyau où, selon son habitude, le savoir est nourri de piété et l'oraison nourrie de connaissances. Son livre doit être désormais au chevet de tous ceux qui veulent aimer le christianisme oriental.

C'est toute la liturgie byzantine, restaurée dans sa pureté et présentée de manière à initier même le plus ignorant. Il n'y a qu'à se laisser prendre par la main et guider. Pas à pas l'office se développe et il est répondu à toutes les questions à mesure qu'on pourrait se les poser. Les lectures bibliques elles-mêmes sont accompagnées de courtes notes qui sont un modèle de sobre méditation évangélique.

Ce livre est un témoignage du renouveau spirituel dans l'Eglise d'Orient et il contribuera à le développer.

Il est aussi la présentation de la spiritualité orientale pour les occidentaux que nous sommes.

Recevons-le comme il nous est offert : dans un esprit de foi et d'amour.

J.-M. H.

J. VERPEAUX, *Nicéphore Choumnos, homme d'état et humaniste byzantin (ca. 1250/1255-1327)*, Editions A. et J. Picard et Cie, Paris 1959, 216 pages.

L'histoire n'est rien en dehors des hommes qui la font. C'est pourquoi il faut savoir gré à ceux qui préparent les grandes synthèses historiques en restituant fidèlement la physionomie d'une personnalité. Tel est le cas du présent ouvrage. Il se borne modestement à faire revivre un seul homme, haut dignitaire impérial et philosophe byzantin. Mais il nous permet ainsi au moins d'entrevoir dans une visée certaine l'Empire grec restauré à Constantinople après 1261 et les problèmes de la renaissance classique qui s'y opéra alors. On commence seulement à soupçonner les richesses et la complexité de cette période de Byzance. Le livre de Verpeaux, après ceux de Meyendorff sur Grégoire Palamas et celui de Geanakoplos sur Michel Paléologue, permet sans doute de saluer 1959 comme une année tournante pour l'étude du byzantinisme postérieur.

J.-M. H.

Ouvrages reçus

Des Editions Berger-Levrault :

GEORGES MARCHAL, *Obstacles à la foi*, Paris 1960, 171 pages.
Dieu t'appelle, traduit de l'anglais par Geofranc, Paris 1960, 331 pages.

Des Editions Casterman et Maredsous :

HENRY DE JUILLOT, *D'un Cœur qui t'aime*, Tournai 1960 (Bible et vie chrétienne), 167 pages.

Des Editions du Cerf :

M.-A. GENEVOIS, *Entre dans la joie*, Paris 1960 (Lumière de la foi), 264 pages.
Entretien d'Origène avec Héraclide, introd., texte, trad. et notes de Jean Scherer, Paris 1960 (Sources chrétiennes, 67), 127 pages.
ELIZABETH VANDON, *Enfin l'Aurore*, Paris 1960 (Foi vivante), 236 pages.

Des Editions Darton, Longman et Todd :

BASIL MINCHIN, *Every Man in his Ministry*, London 1960 (Worship in the Body of Christ), 328 pages.

Des Editions Delachaux et Niestlé :

WILLIAM LACHAT, *La réception et l'action du Saint-Esprit dans la vie personnelle et communautaire*, 3e édition, Neuchâtel 1959, 67 pages.
ANDRÉ PÉRY, *L'Epître aux Galates*, Neuchâtel 1959 (La Bible ouverte), 98 p.
GEORGES PIDOUX, *Du Portique à l'Autel*, Introduction aux Psaumes, Neuchâtel 1959 (Série biblique, Introductions et Commentaires), 149 pages.

Des Editions de la librairie des Eclaireurs Unionistes :

E.M. BRAEKMAN, *Guy de Bres*, première partie : Sa vie, Bruxelles 1960 (Histoire du Protestantisme en Belgique et au Congo Belge, tome 6), 277 p.
ROBERT FARELLY, *L'Epave*, roman historique, Bruxelles 1959 (Le Phare-Junior), 158 pages.
BENJAMIN VALLOTTON, *La Grande Soif*, récit authentique, Bruxelles 1959 (Le Phare), 158 pages.
A. VERHEYDEN, *Le martyrologue protestant des Pays-Bas du Sud au XVIe siècle*, Bruxelles 1960 (Histoire du protestantisme en Belgique et au Congo Belge), 285 pages.

De Evangelischer Verlag :

FRITZ BURI, *Gebot und Gebet*, ein Lesebuch su den 10 Geboten und zum Unser-Vater, Zollikon 1960, 123 pages.

De EVZ Verlag :

Universität und Christ, Evangelische und katholische Besinnung zum 500 jährigen Bestehen der Universität Basel, Zürich 1960, 216 pages.

De Fischerbücherei :

HANS ASMUSSEN — THOMAS SARTORY, *Gespräch zwischen den Konfessionen*, Frankfurt am Main 1959 (Bücher des Wissens), 224 pages.

Des Editions Franciscaines :

ANNE-MARIE BÉREL, *Au creux du rocher..., Claire d'Assise*, Paris 1960, 128 p.

GENEVIÈVE DUHAMELET, *Lucchese*, Paris 1959 (Profils franciscains), 134 pages.

KAJETAN ESSER — ENGELBERT GRAU, traduit de l'allemand par l'Abbé Virrion, dans la collection « Présence de saint François » :

8) *La conversion du cœur*, Paris 1960, 125 pages.

9) *Pour le royaume*, Paris 1960, 189 pages.

IVAN GOBRY, *Mystiques franciscains*, florilège, Paris 1959, 199 pages. Précieuse anthologie de textes de spiritualité franciscaine depuis l'époque du saint fondateur jusqu'à nos jours.

De Christian Kaiser Verlag :

G.F. VICEDOM, *Das Abendmahl in den jungen Kirchen*, München 1960, 44 p.

Des Editions Labor et Fides :

KARL BARTH, *Aux captifs la liberté*, Genève 1960, 197 pages.

GEORGES CASALIS, *Portrait de Karl Barth*, Genève 1960, 135 pages.

GABRIEL MUTZENBERG, *Le prisonnier d'Innsbruck*, Genève 1960 (La Réforme racontée aux jeunes), 73 pages.

ARMAND PAYOT, *L'offrande du berger*, Contes pour Noël, Genève 1959, 75 p.

WILHELM VISCHER, *Le prophète Habaquq*, traduction française d'Albert Cavin, Genève 1959, 61 pages.

De la Ligue catholique de l'Evangile :

Bibliographie Biblique, Paris 1959, 51 pages.

Des Editions Longmans :

HAROLD BLAIR, *The Ladder of Temptations*, with a foreword by the Bishop of London, London 1960, 112 pages.

Des Editions Montaigne, Aubier :

SIMON L. FRANK, *Dieu est avec nous*, trois méditations traduites du russe par le Prof. Maxime Herman, Paris 1955 (Philosophie de l'Esprit), 275 pages.

Des Editions Ouvrières, Economie et Humanisme :

MICHEL QUOIST, *Réussir*, Paris 1960 (Spiritualité, 14), 220 pages.

De la Librairie Payot :

ALEXANDRE VINET, *Histoire de la Littérature Française au dix-huitième siècle*, Préface par Henri Perrochon, Lausanne 1960, 355 pages.

De la Société Centrale d'Evangélisation de l'Eglise Réformée de France :

PIERRE BOURGUET, PIERRE GAGNIER, ELIE LAURIOL, JEAN PELLEGRIN, GUSTAVE VIDAL, W.-A. VISSER T' HOOFT, *Actualité de la Réforme*, Paris 1959 (Les Bergers et les Mages), 74 pages.

Des Editions du Soleil Levant :

SAINT VINCENT DE LÉRINS, *Le Commonitorium*, Introduction, traduction et notes par Michel Meslin, Namur 1959 (Les Ecrits des Saints), 140 pages.

De Spicilegium Sacrum Lovaniense :

JEAN MEYENDORFF, *Grégoire Palamas, Défense des saints hésychastes*, Louvain 1959 (Etudes et Documents, Fascicules 30 et 31), 2 vol. 767 pages.

De la Librairie J. Vrin :

Le Père de Foucauld interprété par sa famille spirituelle, Paris 1959 (Les mardis de Dar El-Salam), 221 pages.

«VERBUM CARO» — 3e trimestre 1960 - N° 20 — LES PRESSES DE TAIZÉ
(N° Immatriculation C.P.P. 33.505)